UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

LUTHER

CONSIDÉRÉ

COMME EXÉGÈTE.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le juillet 1866, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ EN THÉOLOGIE,

PAR

CHARLES-THÉODORE GEROLD,

DE MULHOUSE (HAUT-RHIN).

STRASBOURG,
TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.
1866.

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

LUTHER

CONSIDÉRÉ

COMME EXÉGÈTE.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le juillet 1866, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ EN THÉOLOGIE,

PAR

CHARLES-THÉODORE GEROLD,

DE MULHOUSE (HAUT-RHIN).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1866.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0007

A MON BEAU-PÈRE

JEAN-FRÉDÉRIC BRUCH,

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE.

Amour et reconnaissance.

CH. TH. GEROLD.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
COLANI,
LICHTENBERGER,
} Professeurs de la Faculté.

M. REUSS, Président de la soutenance.

MM. REUSS,
SCHMIDT,
RICHARD,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

LUTHER

CONSIDÉRÉ

COMME EXÉGÈTE.

« Es ist Dolmetschen nicht eines jeglichen Kunst;
« es gehört dazu ein recht from, treu, fleisig, furcht-
« sam, christlich, gelehrt, erfahren, geübt Herz. »
(*Luthers Sendschreiben vom Dolmetschen.*)

La vie publique et littéraire du chef de la Réforme allemande a été assez souvent le sujet de travaux remarquables, pour qu'il puisse sembler inutile d'y revenir encore une fois. Et pourtant il est une face particulière de cette vie si riche qui a été entièrement négligée jusqu'à présent : c'est celle qui comprend les travaux bibliques de Luther. Il est vrai que sa traduction des Saintes-Écritures a été le sujet d'études très-estimables, mais son activité exégétique en général n'a jamais été caractérisée d'une manière complète. C'est à peine si les manuels d'herméneutique ou les histoires de l'exégèse consacraient quelques modestes paragraphes à l'énumération de ses commentaires les plus connus ou à l'exposition du principe suprême de son interprétation. Cette lacune est d'autant plus regrettable, que les écrits exégétiques des réformateurs étaient l'un de leurs principaux moyens d'action et qu'ils ont exercé une grande influence non-seulement sur l'étude des textes sacrés, mais aussi sur la doctrine protestante

tout entière. C'est dans le but de contribuer pour notre part à combler cette lacune, que nous nous proposons de retracer dans ce travail les mérites de Luther comme interprète des Saintes-Écritures. Nous ferons connaître son éducation exégétique, ses travaux bibliques, ses principes d'herméneutique, et nous essaierons de caractériser son exégèse d'après sa tendance particulière. Pour cela nous devrons naturellement aller aux sources originales, c'est-à-dire aux œuvres de Luther. Cependant nous ne nous en tiendrons pas strictement aux travaux du réformateur qui ont été rangés par ses éditeurs dans la catégorie des œuvres exégétiques, nous ferons des emprunts à d'autres écrits encore. Et cela d'autant plus, que pour Luther la distinction entre œuvres exégétiques et autres est difficile à faire ou à maintenir. En effet, le réformateur allemand est avant tout orateur, toujours en face du peuple, toujours prêt à sermonner; ses commentaires sont pleins d'exhortations pratiques et ses sermons par contre contiennent de nombreuses explications exégétiques. Aussi serons-nous plus d'une fois dans le cas de nous adresser à ces derniers dans le cours de notre étude.

Ajoutons que l'édition des œuvres de Luther que nous citons est celle d'Erlangen, la meilleure qui existe, mais qui a l'inconvénient de n'être pas entièrement terminée. Nous avons donc dû revenir à différentes reprises à la vieille édition de Walch.

Introduction.

Jamais, à aucune époque de l'histoire chrétienne, la science exégétique n'a subi un changement si radical qu'au commencement du seizième siècle. Pendant toute la durée du moyen âge elle était tombée au dernier degré de l'abaissement. La théologie de ces temps n'était pas basée sur l'enseignement biblique, elle n'avait donc aucune raison de consulter les Saintes-Écritures au moyen de l'exégèse. C'est à peine si dans les controverses du douzième siècle avec les Vaudois, les Cathares et autres sectes semblables, qui toutes se basaient sur les textes bibliques, la polémique fut forcée de revenir à la Bible. Dans la marche ordinaire des choses cela ne se faisait pas; le scolasticisme était arrivé depuis longtemps à discuter des questions pour lesquelles l'Écriture sainte ne formulait plus de réponse nette et directe, et chaque fois qu'elle avait besoin d'un arbitre, elle trouvait devant elle une autorité bien autrement puissante que celle des écrivains sacrés. Cependant on faisait encore de l'exégèse; mais le but de ce travail n'était pas la construction d'un système dogmatique, que personne ne contestait, et le savoir philologique et historique n'en était pas le moyen, par la simple raison qu'il n'existait plus. L'immense majorité des auteurs qui écrivaient sur la Bible n'avait en vue que l'édification ascétique ou mystique, et à l'aide de l'interprétation allégorique ils portaient dans les textes leurs rêveries, des élucubrations quelquefois pieuses ou spirituelles, mais plus souvent fantasques et erronées. C'étaient surtout les écrits de l'Ancien Testament, et parmi eux les livres historiques, les psaumes et le cantique des cantiques, qui préoccupaient l'attention

et les loisirs des exégètes, à cause des prétendus mystères renfermés dans ces écrits.

Cependant, même sous ce rapport, le moyen âge ne nous offre guère de travail original. Les anciens pères avaient amassé un trésor inépuisable dans ce genre d'interprétation, et les siècles suivants se contentèrent généralement d'extraits plus ou moins riches de leurs travaux. Dès avant l'époque de Charlemagne, les savants qui voulaient mettre la Bible à la portée du grand nombre, s'imposaient modestement la loi de glaner dans les livres de leurs prédécesseurs plutôt que de chercher à produire du nouveau. Leurs extraits, plus ou moins étendus et destinés, pour la plupart, à révéler le sens profond et mystique des livres saints, se mettaient en marge des bibles, s'intercalaient dans le texte même, et finissaient par en devenir une partie intégrante. C'est ainsi que se formèrent les collections de gloses, dont plusieurs eurent une si grande réputation jusqu'à l'époque de la renaissance. Mais ces notes, réunies sans suite et sans critique, ne pouvaient donner une idée exacte de l'ensemble des livres sacrés, ni en faire connaître et goûter le véritable esprit.

Le premier qui après cette longue période de décadence rendit à l'exégèse ses allures scientifiques, fut le franciscain normand, Nicolas de Lyra. Son grand ouvrage exégétique : *Postillæ perpetuæ sive commentaria brevia in universa biblia*, commencé en 1293 et achevé en 1330, se distingue sous tous les rapports des commentaires bibliques du moyen âge. Tout en maintenant la vieille distinction entre le sens littéral et le sens mystique, qui à son tour peut être allégorique, moral ou anagogique, Lyra mettait en avant l'interpré-

tation grammaticale comme formant la base nécessaire de tous les autres genres d'interprétation. *Omnes sensus*, dit-il, *præsupponunt sensum literalem tanquam fundamentum; unde sicut ædificium declinans a fundamento disponitur ad ruinam, ita expositio mystica discrepans a sensu literali reputanda est indecens et inepta,* et il polémise contre l'interprétation ordinaire qui « touche peu au sens littéral et augmente par contre les explications mystiques à tel point que le sens littéral en est comme étouffé. » Lui-même s'efforça d'appliquer ce principe dans son ouvrage, et comme il mit au service de l'exégèse une connaissance peu commune de la langue hébraïque, qu'il avait puisée dans les rabbins et dans les anciens commentateurs, il arriva en effet à une intelligence plus complète du sens littéral de la Bible que ses prédécesseurs, et son commentaire demeura pendant deux siècles la mine féconde où venaient puiser tous ceux qui voulaient approfondir les Saintes-Écritures.

Mais, tandis que ce progrès s'accomplissait d'une part et réveillait les plus belles espérances, l'autorité ecclésiastique s'éleva avec force contre la méthode historique et grammaticale, réclamant pour elle seule le droit de fixer souverainement le sens de l'Écriture. Ce fut le chancelier Gerson qui le premier formula ce principe, et qui l'énonça avec une énergie qui pourrait nous étonner de la part du hardi défenseur des libertés représentatives au sein de l'Église, si nous ne savions que le chancelier de l'université parisienne n'a jamais attaqué qu'une forme particulière de la théocratie, et non la théocratie elle-même. Le sens littéral, dit Gerson, est tel que l'Église l'a déterminé sous l'inspiration

du Saint-Esprit, et non tel que l'imagine un chacun ; et il ajoute : Si le sens reçu et sanctionné ouvertement par l'Église est attaqué, il ne s'agit pas d'entrer en discussion avec les adversaires, mais bien de leur appliquer les peines légales. Ces principes étaient beaucoup trop conformes aux intérêts de la hiérarchie pour ne pas être sanctionnés par l'Église.

Cependant cette tentative n'était plus assez forte pour arrêter la révolution qui se préparait dans le monde de l'esprit. La seconde moitié du quinzième siècle, qui fut sous bien des rapports le commencement d'une ère nouvelle, amena également l'affranchissement de l'exégèse du joug de l'Église et de la tradition. La renaissance des lettres, en répandant l'étude des auteurs de l'antiquité classique, imposa bientôt aux savants une herméneutique absolument différente de celle qu'on avait appliquée jusqu'alors à l'interprétation de la Bible. Ils commencèrent à comprendre que les auteurs sacrés voulaient être lus et expliqués de la même manière que les auteurs profanes de l'antiquité, c'est-à-dire selon les règles de la grammaire et les lois de la langue. Il est vrai que cette influence ne se fit d'abord pas sentir d'une manière générale, elle ne perça que lentement, isolément, et après bien des difficultés.

Le premier qu'il faut nommer ici, c'est le chanoine romain Laurent Valla. Ses *Annotationes in Novum Testamentum* font époque, parce qu'elles sont le premier essai de faciliter l'interprétation de la Bible par la correction du texte. Valla, dans ce travail, n'avait en vue que le côté grammatical et stylistique du Nouveau Testament. Frappé des barbarismes de la Vulgate, il les corrigeait d'après le texte grec et expliquait les pas-

sages obscurs et équivoques d'après les simples lois de la langue et les règles d'une saine rhétorique. Toutefois son travail, comme celui de Lyra, ne fut pas connu de ses contemporains; ce n'est que cinquante ans plus tard qu'Érasme découvrit ces deux ouvrages dans un couvent belge et les publia avec une apologie.

Cette réaction, commencée par Valla, fut continuée par Reuchlin, Érasme et leurs élèves. Reuchlin eut le mérite de contribuer puissamment à la propagation des connaissances philologiques par ses leçons et surtout par la publication d'une grammaire hébraïque et d'un dictionnaire de la même langue. Le premier, il rendit possible l'étude de l'hébreu et par là donna à l'exégèse de l'Ancien Testament une base philologique. Érasme continua son œuvre. Il mit le texte grec du Nouveau Testament à la portée du public, il l'accompagna d'une traduction claire, élégante en même temps que fidèle, et de notes philologiques simples et brèves, qui expliquaient les difficultés réelles du texte, sans en créer de nouvelles, comme l'avait fait la méthode allégorique. Il publia des commentaires étendus, sous le nom et la forme de paraphrases, où il s'efforça de joindre l'interprétation philologique et grammaticale à l'interprétation morale et religieuse, et de rendre l'intelligence des Saintes-Écritures facile à toutes les classes de la société. Enfin en s'appliquant à développer la pensée générale d'un livre biblique, à en montrer la liaison et la suite des idées; au lieu de chercher dans des phrases isolées et des mots détachés de prétendus mystères théologiques, il fit voir quelle est la véritable tâche de l'interprète sacré.

Cette tendance de réaction contre le scolasticisme

et le mysticisme de l'exégèse du moyen âge devait obtenir un triomphe d'autant plus facile et plus complet qu'elle était favorisée par le cours général des idées. Cependant, dans la main des savants de la trempe d'Érasme, l'interprétation biblique se trouvait exposée à un danger d'un autre genre : elle allait perdre son caractère religieux et théologique, pour ne plus être considérée qu'au point de vue purement littéraire. Car les humanistes, il ne faut pas l'oublier, étaient avant tout philologues, admirateurs aveugles de l'antiquité classique, et leurs efforts s'appliquaient exclusivement au côté philologique des anciens auteurs. L'élément théologique, au contraire, qui doit dominer dans l'étude des Saintes-Écritures, s'effaçait entièrement devant cette préoccupation toute particulière.

Il était réservé aux réformateurs d'élever l'exégèse à son véritable rang, en en faisant une science essentiellement théologique. Calvin surtout marque dans l'histoire de l'exégèse par la supériorité incontestable de ses travaux bibliques et la puissante influence qu'il a exercée sur son entourage et ses successeurs. Mais Luther aussi mérite une attention spéciale. Ce qu'il a fait pour l'intelligence de cette Bible qu'il a remise aux mains de tout le monde, est assez important pour lui marquer sa place dans l'histoire de l'exégèse. Nous essaierons donc de caractériser le réformateur allemand comme exégète, de tracer la marche qu'il a suivie pour arriver aux résultats que nous connaissons, de reproduire les principes et les règles qui le guidèrent dans ses études bibliques, de donner une idée de ses travaux exégétiques et de l'influence qu'il exerça sur le caractère général de l'exégèse protestante.

CHAPITRE PREMIER.

LES ÉTUDES PRÉPARATOIRES DE LUTHER.

Nous devons dès le principe constater chez Luther ce profond sentiment religieux qui est une des qualités essentielles de l'exégète biblique. Ce sentiment avait été développé en lui dès sa plus tendre enfance, sous l'influence de la famille et de l'Église, et durant toute sa vie il resta son principal guide à travers la science théologique et exégétique. Luther fut moins heureux dans l'acquisition des autres conditions exégétiques. La première instruction qu'il reçut dans les écoles de Magdebourg et d'Eisenach fut peu favorable à leur développement. Ses études savantes même se firent sous des influences si diverses, qu'elles pouvaient tout aussi bien arrêter et entraver son progrès intellectuel que le favoriser. Nous n'avons pas à nous occuper ici du développement général de ce grand génie; le considérant uniquement comme exégète, notre tâche se borne à rendre attentif aux études qui le préparèrent à cette activité toute spéciale, c'est-à-dire à ses études humanitaires, à ses études scolastiques et surtout à ses études bibliques.

La renaissance des lettres avait produit en Allemagne comme ailleurs un mouvement extraordinaire. Ce fut l'époque où Luther fit ses études savantes. Lorsqu'il se rendit à l'Université d'Erfurt, ce mouvement n'avait pas encore atteint tout son développement. Cependant il avait fait des progrès très-sensibles. Une foule d'hommes célèbres, tels qu'Agricola, Rudolph

Lange, Dalberg, Hegius, et surtout Reuchlin et Érasme, représentaient avec éclat la nouvelle tendance, et s'efforçaient de répandre partout le goût des fortes études et l'amour de l'antiquité classique. En même temps ils attaquaient l'ignorance du clergé, les abus de l'Église et tout ce qui était contraire à la raison et au sentiment religieux et moral. Cette lutte excitait les esprit et produisait de tous côtés un mouvement littéraire et scientifique remarquable. A Erfurt aussi les humanistes avaient pris pied, et plusieurs hommes libéraux, tels que Materne Pistoris et Hermann Busch, y professaient les opinions de la nouvelle école et cherchaient à éveiller parmi la jeunesse le goût de la littérature ancienne. Nous ne savons pas jusqu'à quel point Luther subit l'influence de ce réveil scientifique et littéraire, mais tout porte à croire qu'il n'y resta pas complétement étranger. La vigueur extraordinaire de son intelligence, l'ardente soif de science qui le dévorait, le portaient évidemment vers le vaste champ des études classiques. Du reste, nous savons par ses biographes, par ses propres confessions et par ses travaux littéraires, qu'il s'était adonné dans sa jeunesse à l'étude des classiques latins. Il les cite bien souvent, même dans ses ouvrages exégétiques, il leur emprunte des allusions et des comparaisons, il s'appuie de leur autorité. Et alors même qu'il n'en fait pas un usage immédiat, leur influence perce à travers ses pensées et à travers sa manière d'écrire. Dans tous ses écrits paraît le disciple des anciens.

Il est vrai qu'il n'étudia d'abord les classiques qu'à un point de vue tout à fait général. Il les étudia pour la langue et pour la forme, et c'est d'eux qu'il a appris

à écrire son admirable allemand. Il les étudia aussi pour le fond, et il leur doit une foule de connaissances positives que le scolasticisme négligeait entièrement : connaissances historiques et naturelles, politiques et juridiques; il leur doit surtout le goût du beau et du grand, une lucidité d'esprit et une clarté d'exposition remarquables.

A différents égards les études humanitaires ont donc été favorables au développement intellectuel de Luther; quant au profit qu'il en retira pour ses études bibliques et exégétiques, il est aussi mince que possible. Les auteurs latins ne pouvaient ni le conduire à la Bible ni lui faciliter l'intelligence des livres sacrés, et les connaissances qui auraient pu lui servir à cet effet étaient négligées par lui. A Erfurt, il aurait eu l'occasion, bien rare alors, d'apprendre le grec. Marschall, le maître de Spalatin, y avait ouvert un cours sur cette langue, et les admirateurs de l'antiquité classique suivaient avec enthousiasme ses leçons. Luther ne les suivit pas, il ne commença l'étude du grec que beaucoup plus tard. En général, ce ne furent pas les études classiques qui amenèrent Luther à étudier la Bible, ce fut au contraire la Bible qui le força à apprendre les langues anciennes, le grec et l'hébreu. C'est dans un but purement théologique qu'il entreprit les études linguistiques, et alors il s'y adonna avec une ardeur et un zèle remarquables.

Du reste, si jusqu'à un certain point Luther est disciple des humanistes, et s'il leur doit beaucoup, il n'a pourtant pas reçu d'eux sa véritable éducation. Son histoire entière et ses propres confessions prouvent qu'il n'a été qu'un commençant à leur école, tandis

que son développement intellectuel et sa tendance théologique nous le montrent comme élève des scolastiques[1].

La scolastique fut, on le sait, pendant tout le moyen âge la base et le fondement de toutes les sciences et surtout de la science théologique. Son but était de concilier les principes du christianisme avec les éléments de l'ancienne philosophie, d'accorder les données de la révélation avec les résultats de la spéculation et de cimenter leur union. Plus tard elle ne se contenta plus de formuler scientifiquement et d'expliquer les dogmes chrétiens : elle se transforma en spéculation indépendante, et développa les notions fondamentales de l'esprit humain, les idées de Dieu et du monde, à sa manière. Mais bien qu'elle prît de grandes et d'importantes libertés dans l'accomplissement de cette tâche, elle resta néanmoins la fidèle servante de l'orthodoxie et l'humble esclave de l'autorité ecclésiastique.

C'était certainement un grand désavantage. Il y en eut d'autres plus grands encore, et tout d'abord la circonstance que la scolastique avait pris Aristote et sa philosophie comme guide et conducteur. Car la conséquence nécessaire en fut qu'en peu de temps elle tomba dans des distinctions subtiles, dans des questions ardues et des solutions absurdes. Le formalisme de la pensée remplaça toutes les connaissances positives et historiques, l'étude des Pères

[1] Il l'a dit lui-même : « Ich weiss und habe ihre Kunst auch gelernt, « und kann sie auch leider noch allzuwohl. Ich kann ihre eigne Dialek- « tik und Philosophie bass, denn sie selbst allesammt; ich bin durch « ihre Künste alle erzogen und erfahren von Jugend auf, weiss fast « wohl wie tief und weit sie ist. » — *Sendschreiben vom Dollmetschen*

et de l'Écriture, et finalement la religion elle-même. « On en était arrivé là, dit Luther, qu'Aristote était plus estimé que la Bible. » « Dans les universités on enseigne peu l'Écriture et la foi chrétienne, Aristote, l'aveugle païen, y a remplacé le Christ. Et encore on ne l'a jamais bien compris jusqu'à ce jour, et on a chargé inutilement tant d'âmes d'un travail vain et d'études dispendieuses[1]. »

Luther trouva cette philosophie en pleine décadence. Plus de penseurs originaux comme dans les siècles antérieurs; dans les universités une philosophie surannée, à laquelle on s'adonnait avec un zèle et une ardeur qui semblaient exclure toute autre étude. Luther aussi s'y livra avec passion. C'est un fait digne de remarque, qu'après être devenu maître-ès-arts il fit des cours sur la physique et sur l'éthique d'Aristote. C'est une preuve de l'esprit sérieux qui l'animait, mais aussi de son profond attachement aux idées du temps, et du peu de goût qu'il ressentait pour les études humanitaires.

Mais si nous demandons quel avantage Luther retira de ces études pour son activité exégétique, il faut avouer que cet avantage fut presque nul. On a prétendu, il est vrai, que ses études scolastiques lui avaient donné l'habitude si nécessaire à l'exégète de pénétrer le système d'un auteur, de faire comprendre et de développer la pensée générale d'un livre, d'en montrer la liaison et la suite des idées, et d'en tirer des conséquences morales ou religieuses. Et tout cela est vrai jusqu'à un certain point, mais non pas d'une manière

[1] *An den Adel deutscher Nation.*

absolue. Car bien que Luther ait souvent préconisé l'importance de la dialectique, bien qu'il l'appelle « un art utile et nécessaire, qu'il est bon d'étudier et d'apprendre, parce que c'est un excellent guide dans l'art de bien parler, » néanmoins il n'a pas entendu louer d'une manière absolue la dialectique, telle qu'on l'enseignait dans sa jeunesse. Au contraire, il a souvent déploré que de son temps « c'était une misère d'étudier, et que des gens de talent étaient obligés d'entendre des leçons inutiles et de lire des livres remplis de mots bizarres et barbares, » et il accuse les scolastiques d'avoir négligé l'étude des langues et l'étude de la Bible.

Nous ne voulons certainement pas nier que les études scolastiques aient été pour Luther d'une certaine utilité, et qu'elles aient contribué à son développement intellectuel; seulement il ne faut pas s'exagérer leur influence. Enfin il ne faut pas oublier que pour le moment Luther ne s'adonna qu'à la philosophie aristotélique, et qu'au couvent seulement il commença à s'occuper des véritables études scolastiques, c'est-à-dire de l'étude des sententiaires. Nous aurons donc à y revenir plus bas, et nous passons à ses études bibliques.

Les Saintes-Écritures étaient peu connues à Erfurt, bien que depuis l'invention de l'imprimerie les éditions de la Vulgate et les traductions allemandes de la Bible se fussent rapidement répandues, et que le besoin d'édification au moyen de la doctrine évangélique se fît sentir parmi le peuple aussi bien que dans le monde des savants. Quelques-uns des humanistes allemands, tels qu'Agricola, Reuchlin, etc., s'étaient occupés plus

spécialement d'études bibliques, avaient préconisé leur importance, et avaient encouragé leurs disciples à étudier les auteurs sacrés à côté des auteurs de l'antiquité classique. Cependant les professeurs humanistes d'Erfurt ne paraissent pas être entrés dans cette voie. Du reste, Luther ne suivait que les leçons des maîtres scolastiques, et ceux-ci ne manquaient pas de mettre en avant Aristote, les pères, les sententiaires, comme base de la théologie. Quant à la Bible, ils ne s'en occupaient guère, surtout ils ne s'en occupaient pas dans les cours non théologiques que Luther suivait alors. La conséquence naturelle en fut que personne ne l'engagea à lire la Bible, qu'il étudia les docteurs, et qu'il s'en tint uniquement à eux. C'est par hasard, comme nous dirions, qu'il trouva la Bible un jour qu'il faisait des recherches à la bibliothèque de l'université d'Erfurt. « Un jour, c'est ainsi que Mathesius nous raconte la chose[1], tandis qu'il examine soigneusement les livres, pour apprendre à connaître les bons, il trouve la Bible latine, qu'il n'avait encore vue de sa vie. Il découvre à son grand étonnement qu'elle contient bien plus de textes épistolaires et évangéliques qu'on n'en trouve dans les postilles ordinaires et qu'on n'en lit à l'église. En feuilletant l'Ancien Testament il arrive à l'histoire de Samuel et de sa mère Anne, il la dévore avec un immense plaisir, et comme tout cela était nouveau pour lui, il commence à souhaiter de tout son cœur que le bon Dieu veuille le gratifier un jour d'un pareil livre. » En rapprochant de ce récit quelques paroles de Luther lui-même, telles que nous les trouvons dans les propos

[1] Mathesius, *Leben Dr Martin Luthers*, erste Pred., p. 6.

de table et ailleurs[1], nous voyons quelle profonde impression produisit sur lui cette découverte. La seule circonstance qu'il fut rempli d'un ardent désir de posséder ce livre, prouve que son sentiment religieux avait été vivement affecté. L'affinité intime entre l'Écriture et ses aspirations, qui plus tard se manifesta d'une manière si éclatante, existait dès à présent, et Luther la ressentit sans s'en rendre compte. Cependant il ne fut pas encore amené à une véritable étude de la Bible. Ses occupations ordinaires l'en détournaient beaucoup trop, et puis il manquait de tous les secours nécessaires à l'intelligence des Saintes-Écritures. Peut-être même redoutait-il d'être vu lisant l'exemplaire de la bibliothèque, et pourtant il n'avait pas les moyens d'en acheter un. Il dut se contenter d'un lectionnaire qui contenait au moins quelques textes de plus que les postilles ordinaires.

[1] «Vor dreissig Jahren war die Bibel unbekannt, die Propheten «waren unbekannt, und gehalten als wären sie unmöglich zu ver- «stehen. Da ich zwanzig Jahre alt war, hatte ich noch keine gesehen. «Ich meinte es wären keine Evangelia noch Episteln mehr denn in «den Postillen sind. Endlich fand ich in der Liberey zu Erfurt eine «Bibel. — Als junger Mensch sah ich zu Erfurt auf der Universitäts- «bibliothek eine Bibel, und las eine Stelle im Samuel, es war aber «Zeit, ich musste in die Vorlesung. Ich hätte gern dans ganze Buch «durchgelesen. Damals aber fügte es sich nicht. Ich forderte indess «wiederum eine Bibel, als ich ins Kloster gegangen war. — Einst «las ich als junger Mensch, da ich Baccalaureus war, von ungefähr «die Geschichte von der Mutter Samuelis, im Buch der Könige. Das «Buch gefiel mir erstaunlich, und ich dachte, wie glücklich ich sein «würde, wenn ich einmal solch ein Buch besitzen könnte. Bald da- «rauf kaufte ich eine Postille, und sie gefiel mir sehr, weil sie mehr «Evangelien enthielt als durch das ganze Jahr gelesen zu werden «pflegte. Cod. Chart. Bibl. duc. Goth. N. 168, 26. N. 79, 519, chez «Jürgens, *Luthers Leben*, I, 487.»

Les luttes intérieures, les doutes, qui firent entrer Luther au couvent, l'amenèrent également à lire les Saintes-Écritures et à y chercher des consolations pour son âme. Il raconte lui-même qu'au couvent il demanda une Bible, et qu'il se familiarisa avec elle au point de savoir à quelle page se trouvait chaque verset. Il ajoute qu'aucune autre étude ne lui offrait tant d'attraits que celle des livres sacrés, qu'il les lisait sans cesse et les fixait dans sa mémoire. « Quelquefois, dit-il, un seul passage important me préoccupait pendant tout le jour. Je méditais sans cesse les paroles remarquables des prophètes, bien que je ne fusse pas capable de les saisir, par exemple la parole d'Ézéchiel : Je ne veux pas la mort du pécheur[1]. »

La règle de l'ordre prescrivait l'étude de la Bible ; mais les habitudes du couvent d'Erfurt ne répondaient pas à la règle[2]. Certes on ne put refuser l'Écriture au novice, mais en tous cas on n'encouragea pas ses études bibliques, on chercha à l'en détourner, à diriger ses efforts vers des occupations d'un autre genre. Ce n'est qu'après le noviciat que Luther commença ses véritables études scolastiques. Cependant il est possible qu'il parle de ce temps quand il dit qu'il étudiait la physique d'Aristote avec un vif déplaisir, mais qu'il brûlait de se tourner vers les Saintes-Écritures[3].

[1] Cod. chart. bibl. duc. Goth. 42, N. 168 et 79, chez Jürgens, I, 603.

[2] « Die Mönche studierten nicht in der Schrift, es wäre denn ge-« wesen, dass einer sonderliche Gnade hatte sie zu lesen, wie ich « hatte. Ich las sie im Kloster oft mit grosser Verwunderung Doctor « Staupitzens. »

[3] Cod. chart. bibl. duc. Goth. *l. c.*, chez Jürgens, I, 604.

Et pourtant ce n'était pas chose facile pour lui de trouver dans la Bible les lumières et les consolations qu'il recherchait. L'étude de la règle monastique et de ses différentes prescriptions, les pratiques qu'elle ordonnait, que les frères ne lui épargnaient pas, et sur lesquelles il renchérissait encore, remplissaient son temps presque en entier. Personne ne le guidait dans ses études scripturaires. Il ne possédait pas le texte original, qui du reste ne lui eût été d'aucune utilité, n'ayant encore appris ni le grec ni l'hébreu[1]. Son texte était un exemplaire incorrect de la Vulgate; le seul commentaire dont il disposait, était la Glose ordinaire[2]. Enfin il entreprit l'étude des livres sacrés avec une foule de préjugés. Lyra était le seul auteur qui eût pu lui être d'un véritable secours, et il le méprisait pour ses qualités exégétiques même. Il l'a avoué plus tard en rappelant la funeste influence que l'interprétation allégorique avait exercée sur ses études théologiques. «Je vous ai souvent dit quelle théologie nous avions quand je commençai à étudier la théologie. La lettre tue, disait-on. Aussi je détestais Lyra plus que tout autre, parce qu'il s'occupe du texte et qu'il ne s'en éloigne pas volontiers[3].»

La conséquence naturelle en fut qu'il lut les auteurs bibliques sans les comprendre, ou en les comprenant

[1] Jürgens a prouvé contre Meyer et Schott qu'à cette époque Luther n'avait pas encore étudié les langues sacrées. (Jürgens I, 604, 605; II, 69 ff).

[2] Cod. chart. bibl. duc. Goth., *l. c.*, Jürgens, I, 604.

[3] *Lutheri exegetica opera latina*, éd. d'Erlangen, II, 320. Luther ajoute: «Sed nunc hanc ipsam ob commendationem omnibus fere «scripturæ interpretibus cum antepono.»

mal. Dans sa lettre aux conseillers, il montre combien la connaissance des langues anciennes est indispensable pour l'intelligence des Saintes-Écritures, et combien de fois les Pères ont erré parce qu'ils ne possédaient pas cette science. « Ils ont tâtonné comme des aveugles, ils ont mal compris le texte et l'ont mal interprété[1]. » Lui-même en subit les conséquences lors de ses premières études bibliques. Longtemps il ne sut que faire de l'Ecclésiaste ; il n'y comprenait pas le premier mot, « tellement ce livre était mal interprété et défiguré[2]. » Les Pères l'expliquaient comme si on y enseignait la vie monastique et la fuite du monde. Il a répété bien des fois que les Pères obscurcissent l'Écriture par leur interprétation allégorique, par leur théorie d'un sens multiple, par leur habitude de porter leurs rêveries dans les textes sacrés. Il a avoué que d'abord leur autorité l'avait entraîné dans la même voie. « Quand je lisais l'Écriture, je ne faisais pas attention au sens littéral, mais, à leur exemple, je changeais tout en allégories. » Il dit souvent que du temps de sa jeunesse l'interprétation allégorique était la seule dominante, et il ajoute: « Moi aussi, quand j'étais jeune, j'y prenais grand plaisir[3]. »

Avec de telles idées, il ne pouvait arriver à mieux comprendre la Bible. De plus, l'isolement du cloître le privait de tous les secours que la science ou l'amitié eussent pu lui donner. Il avait renoncé aux leçons et à la société des professeurs d'Erfurt et s'était borné à

[1] Œuvres allem., éd. d'Erlangen, XXII, 186.
[2] Opp. lat., XXI, 3 ss.
[3] Œuv. allem., XXXV, 24.

apprendre par lui-même; mais les études préparatoires faisaient trop défaut. Il voulait arriver à connaître la Parole de Dieu dans l'Écriture. Il fallait donc commencer par étudier les langues anciennes, la critique biblique, les sciences auxiliaires. A cette époque même les humanistes s'occupaient de toutes ces matières, et lui, au lieu de profiter de leurs leçons, il allait s'enfermer au couvent, se contentant de méditer, pendant des journées entières, des passages de la Bible qu'il ne comprenait pas, et que par la méditation seule il ne pouvait arriver à comprendre.

Dans de telles circonstances, ce fut un immense bonheur pour lui de trouver en Staupitz un ami qui l'encouragea à persévérer dans la voie dans laquelle il était entré.

Staupitz avait entrepris de faire revivre les études scripturaires dans tous les couvents de son ordre, de rechercher les frères les plus distingués et de les ramener à une théologie plus vivante que celle de l'école. Dès le commencement il remarqua le jeune moine aux yeux profonds et au pâle visage, qui se vouait avec tant d'ardeur aux études et qui voulait toujours lire la Bible. Il l'encouragea dans sa prédilection pour les Écritures, et lui conseilla de les lire davantage encore, pour bien s'y affermir.

Cependant ce n'était là qu'un faible secours pour Luther. Les conseils de Staupitz étaient plutôt pratiques que scientifiques, et ne pouvaient pas remplacer les règles herméneutiques. « Je me souviens du temps, dit Luther, où, étudiant avec ardeur les Saintes-Écritures, j'eusse donné tout au monde pour qu'on m'interprétât convenablement un psaume, et quand par hasard

j'arrivais à comprendre un verset, il me semblait que j'étais un nouvel homme [1]. »

Toutefois les encouragements du général de l'ordre profitèrent à Luther sous un autre rapport. Nous avons vu plus haut que son entourage, loin de partager ses goûts, cherchait à le détourner des études scripturaires en le renvoyant aux sententiaires, qui, disaient les moines, avaient tiré la quintessence de la Bible. Staupitz, au contraire, tout en répétant avec les autres que la lettre tue, mettait les Saintes-Écritures bien au-dessus des scolastiques, et Luther pouvait en appeler à lui des attaques de ses confrères.

Mais bientôt les nouvelles études scolastiques vinrent contrebalancer les exhortations de Staupitz. On sait comment se faisaient les études théologiques : on laissait les commençants s'occuper d'abord d'une manière superficielle des Écritures, pour les initier ensuite à la théologie systématique de l'école. A partir de ce moment il n'était plus question d'études scripturaires, les moines étaient même détournés de la lecture de la Bible. Malgré les efforts de Staupitz pour changer cet état de choses, le couvent d'Erfurt était resté fidèle aux traditions et aux idées dominantes, et Luther fut obligé de se soumettre à la règle générale. « Après que j'eus fait vœu, dit-il, ils me reprirent la Bible et me donnèrent les livres des sophistes. Mais moi je visitai autant que possible la bibliothèque et me tournai vers l'Écriture. »

Les frères lui disaient qu'il fallait lire les pères, les scolastiques, qui avaient sucé le miel de la Bible, le

[1] Œuv. allem., IX, 300; VIII, 272.

suc de la vérité, que l'Écriture était un amas confus, obscur et difficile à comprendre[1].

Cependant tous ces discours et tous ces conseils n'étaient plus capables d'ébranler son amour pour la Bible. Il sentait que l'Écriture seule pouvait lui offrir ce qu'il cherchait depuis si longtemps, une connaissance plus intime de la volonté de Dieu et les moyens de fortifier et de nourrir sa foi, et il résista à toutes les tentatives de l'en détourner. Et c'est en cette circonstance surtout que la présence de Staupitz le soutint. Car sitôt que les scrupules venaient envahir son cœur, il trouvait près de son supérieur des consolations, des encouragements et des enseignements.

Sans doute, les pères et les scolastiques venaient bien souvent encore le troubler et l'induire en erreur par leur interprétation allégorique, par leur exégèse superficielle et arbitraire. Ceux-là surtout vers lesquels Luther se sentait attiré de préférence, comme Augustin, étaient des exégètes bien médiocres, et leurs élucubrations étaient peu propres à l'éclairer sur le véritable sens des textes bibliques. Et puis, il faut le dire, le jeune moine ne lisait pas la Bible dans un but savant et avec l'œil du critique, mais avec une foi vivante et tout imbu d'idées subjectives.

Et pourtant, malgré toutes ces entraves, malgré l'insuffisance des ressources qui lui étaient offertes, à travers un labyrinthe de notions erronées et un amas de science inutile, il arriva à une intelligence plus profonde de la Bible. « Je n'ai pas appris ma théologie en une fois, disait-il plus tard, j'ai été obligé de méditer

[1] *Tischreden*, œuv. allem., LXII, 108.

bien longtemps. Ce sont les luttes intérieures qui m'y ont amené ; sans elles c'est chose impossible. Je m'en vais t'indiquer une manière d'étudier la théologie, qui est excellente et que j'ai moi-même pratiquée. C'est la manière enseignée par le Ps. 119 ; tu y trouveras trois règles, bien recommandées par le psaume tout entier, et ces trois règles se nomment : *oratio*, *meditatio*, *tentatio*[2]. »

Tel fut le résultat des années passées au couvent d'Erfurt. La doctrine de l'Écriture s'était révélée en partie à Luther, lui avait laissé entrevoir la vraie théologie évangélique, l'avait rempli du désir de faire des progrès dans cette voie. Il y eut un autre résultat plus important encore. Par ses recherches infatigables, par ses luttes intérieures, il avait fortifié son esprit et son cœur, il avait acquis une foi puissante. Il est vrai que sa science restait encore défectueuse et sa tendance étroite. Il lui eût fallu plus d'espace, plus de liberté, qu'il n'en trouvait derrière les sombres murs du couvent d'Erfurt. Il eût bientôt ce qui lui manquait. Tandis qu'il se regardait lui-même comme mort au monde, il fut jeté de sa cellule dans un des milieux les plus animés de l'Allemagne. Il fut appelé à l'université de Wittenberg, et sur l'ordre de Staupitz il suivit cet appel.

Cette nouvelle vocation marque un moment important dans l'histoire du développement intérieur de Luther, et surtout dans l'histoire de sa préparation au rôle d'exégète biblique. Wittenberg offrait des ressources précieuses pour avancer dans la science, pour arriver à une intelligence plus vraie des Écritures. Les

[1] *Vorrede zur ersten Gesammtausgabe der deutschen Schriften Luthers*. Œuv. allem., LXIII, 403.

humanistes s'y étaient établis, et leur tendance y était autorisée.

Luther, il est vrai, évita d'abord d'entrer en relations avec eux ; mais à la longue il ne put se soustraire à leur influence. Or pour ses études scripturaires c'était un immense avantage.

Dans les commencements, Luther ne trouva guère le temps de s'en occuper. Appelé à faire des cours sur la dialectique et la physique d'Aristote, il se vit forcé de s'adonner presque exclusivement à la philosophie scolastique et d'interrompre l'étude de la Bible. Ce fut le baccalauréat biblique qui l'y ramena, en lui conférant le droit de faire des leçons publiques sur les Écritures saintes. Ordinairement le grade de bachelier n'était regardé que comme un passage aux grades universitaires supérieurs, qui donnaient le droit de faire des cours sur les sententiaires. L'Écriture n'était traitée qu'en passant et d'une manière tout à fait superficielle. Les bacheliers bibliques ne savaient pas même les langues anciennes, ils se bornaient à répéter les interprétations des Pères, des conciles ou des papes, sur certains passages des livres sacrés. Luther, le premier, comprit autrement ses fonctions. Il mit hardiment de côté les docteurs pour se vouer à l'Écriture. Il ne cessa pas pour cela de s'occuper des scolastiques, mais au moins la Bible devint de plus en plus l'objet principal de ses études, quoiqu'il fût encore loin de la comprendre par elle-même. Il ne savait encore ni le grec ni l'hébreu ; il cherchait à pénétrer le véritable sens des Écritures en s'aidant des commentaires des Pères, et certainement c'était là un moyen qui pouvait tout aussi bien l'arrêter ou l'induire en erreur que de l'avancer. Du

reste, ses propres paroles peindront mieux encore les efforts qu'il fit dans ce sens : « Moi aussi j'ai lu les Pères avant de faire de l'opposition au pape, et je les ai lus avec plus d'ardeur que ceux qui maintenant s'élèvent contre moi. Car je sais que pas un d'entre eux n'a tenté de lire un livre des Saintes-Écritures dans les écoles, en s'aidant de l'interprétation des Pères, comme moi je l'ai fait. Et lors même qu'ils entreprendraient un livre des Saintes-Écritures et qu'ils chercheraient les gloses dans les Pères, ils auraient le même sort que j'ai eu, quand j'entrepris l'épître aux Hébreux avec les gloses de saint Chrysostome ; Tite et les Galates avec le secours de saint Jérôme; la Genèse avec l'aide de saint Ambroise et d'Augustin ; le Psautier avec tous les commentateurs qu'on peut avoir, etc. J'ai lu bien plus qu'ils ne pensent, et j'ai lu tous les livres; de sorte qu'ils sont trop fiers ceux qui s'imaginent que je n'ai pas lu les Pères, et qui viennent me vanter hautement des choses que j'ai dû mépriser il y a vingt ans, quand je commençai à lire l'Écriture [1]. »

Nous voyons par là quels étaient les livres bibliques que Luther traita tout d'abord dans ses cours : c'étaient les Psaumes, quelques épîtres pauliniennes et la Genèse; les mêmes dont il s'occupa plus tard avec une prédilection si marquée. Mais ce passage nous donne en même temps une idée des ressources exégétiques dont disposait le jeune professeur et de la nature de ses préparations. Nous voyons qu'elles étaient bien insuffisantes. Si malgré cela ses leçons furent goûtées, c'est qu'elles répondaient à un besoin géné-

[1] Œuv. allem., XXV, 230.

ral. Depuis les jours des Goch, des Wesel et des Wessel, l'idée qu'il fallait en revenir à la Bible pour relever le dogme, l'Église et la vie chrétienne tout entière, avait gagné du terrain. Elle avait surtout prévalu dans les dernières années, grâce à l'extension qu'avait prise la manière de voir les humanistes. De là le succès de Luther. Car au fond, mettre l'étude de la Bible en avant n'était rien de nouveau ; d'autres l'avaient fait avant lui et avec une plus grande autorité. Et en définitive il n'était pas mieux préparé que ses prédécesseurs à cette activité particulière. Sa science était encore purement scolastique et patristique, une véritable science de couvent.

Le doctorat théologique, 1512, vient marquer un nouveau moment dans le développement scientifique et religieux de Luther. C'est dans le serment prêté à Dieu et à la Bible, à cette occasion solennelle, qu'il trouva l'obligation et en même temps le droit imprescriptible de revenir aux Saintes-Écritures, d'étudier librement leur contenu et d'en faire la norme et le critère de toutes les doctrines. « Moi le docteur Martin, dit-il plus tard, j'ai été appelé et forcé à devenir docteur malgré moi, par pure obéissance. J'ai été obligé d'accepter la dignité de docteur, de prêter serment à ma bien chère Sainte-Écriture et de jurer de la prêcher et de l'enseigner avec fidélité et en toute pureté. Alors la papauté s'est mise en travers de mon chemin et a voulu m'en empêcher, et alors lui est arrivé ce que vous savez[1]. »

L'autorité elle-même lui fit prêter serment à la Bible,

[1] Œuv. allem., XXV, 87.

et par là elle l'éleva au-dessus des scrupules du moine et des doutes du croyant. En recherchant la vérité dans les livres saints et en l'annonçant aux autres, Luther était désormais sûr d'accomplir un devoir sacré et d'obéir à une loi impérieuse. Aussi, quand l'autorité ecclésiastique s'éleva contre lui, parce que son enseignement ne répondait plus à la doctrine reçue, il resta fidèle à son serment de docteur. Alors éclata la lutte. Mais avant d'en arriver là, il dut passer par un développement long et difficile.

Nous en parlerons dans la suite. Pour le moment nous devons mentionner un autre fait non moins important que la promotion de Luther au doctorat, et qui constitue un progrès immense dans son éducation exégétique : nous voulons parler de l'étude des langues sacrées, du grec et de l'hébreu, entreprise à cette époque. Arrêté à chaque pas dans l'intelligence des textes par son ignorance des langues anciennes, Luther avait fini par comprendre que la philologie est l'auxiliaire indispensable de la théologie, et il s'était tourné vers ces nouvelles études avec une ardeur et un zèle extraordinaires.

Nous n'avons pas assez de données positives sur cette activité particulière, pour pouvoir en suivre le développement successif. Mais dès à présent nous voyons prévaloir chez Luther cette idée si nettement formulée plus tard, que « l'Évangile, bien que venant seul par le Saint-Esprit, était pourtant venu par le moyen des langues, s'était répandu par ce moyen, et ne pouvait être conservé que par lui [1]. »

Cependant il avait à vaincre d'énormes difficultés

[1] Œuv. allem., XXII, 182.

dans ses études linguistiques. Il est vrai que Reuchlin les avait singulièrement facilitées, en publiant une grammaire grecque, une grammaire et un dictionnaire hébraïques. Mais, malgré cela, il était presque impossible de se procurer des livres hébreux ou des maîtres de cette langue. Il avait été fait davantage pour le grec, et pourtant on s'en occupait encore si peu que même à Wittenberg on n'avait pas pu trouver de professeur capable de l'enseigner. Luther était donc réduit en grande partie à lui-même et aux ressources insuffisantes de son temps. Et Mathésius a certainement trouvé la bonne expression, quand, parlant des études bibliques du réformateur à cette époque, il dit que Luther apprenait à *épeler* la sainte Bible et qu'il fut forcé d'apprendre jour par jour l'*abc* de l'Écriture[1].

A partir de ce moment, les études bibliques et les cours exégétiques forment le centre de l'activité de Luther. Il débuta par un cours sur l'épître aux Romains, il en fit ensuite un autre sur les Psaumes, et plus tard sur l'épître aux Hébreux et sur l'épître à Tite. Mathésius et Mélanchthon nous fournissent sur les deux premiers de ces cours des indications qui nous permettent de juger de la nature de leur contenu. Du reste, l'explication des Psaumes nous a été conservée.

D'après Mathésius, qui ici est une source précieuse, Luther, une fois arrivé au doctorat en théologie, s'occupa de la Bible avec plus d'ardeur encore que par le passé. Il la lut et la relut avec soin, en s'aidant des pères et des auteurs ecclésiastiques, mais sans se laisser influencer par eux comme autrefois. Pour pénétrer de plus en plus le véritable sens de l'Écriture, il se laissa

[1] Mathesius, *Leben Luthers*, p. 17.

partout guider par la doctrine de la foi, il compara entre eux les différents passages et même les différentes expressions des auteurs bibliques, en prenant pour point de départ et pour termes de comparaison les idées pauliniennes et les résultats de sa propre expérience religieuse. Une telle méthode pouvait certainement aboutir à des résultats intéressants et vrais, mais elle pouvait tout aussi facilement l'induire en erreur sur bien des questions. La chose importante, c'est qu'à partir de ce moment il abandonna la doctrine de l'école, pour s'en tenir uniquement à la Parole de Dieu. Nous connaissons la marche qu'il suivit dans ses études. Il avait commencé par lire les Saintes-Écritures et s'était tourné ensuite vers les scolastiques. « Mais, dit-il, je dus finalement les mettre tous de côté, parce qu'en bonne conscience je ne pouvais pas m'en contenter, et je dus retourner à la Bible, car il vaut cent fois mieux voir de ses propres yeux que par les yeux des autres.[1] » D'après Mélanchthon, il expliqua l'épître aux Romains et les Psaumes de telle manière, que tous les gens pieux et sages reconnaissaient qu'un jour nouveau se levait pour la science. Il montra la différence entre la loi et l'Évangile, combattit la doctrine de l'école que l'homme pouvait être justifié devant Dieu par une piété extérieure, et enseigna que la justification ne pouvait être obtenue que par la foi.

On aurait tort cependant de conclure de tout ce que nous venons de dire que dès lors Luther avait dépassé les premiers éléments de l'exégèse biblique. « Bien que je fusse docteur de la Sainte-Écriture, dit-il, j'eusse volontiers fait le voyage de Rome pour entendre un

[1] *Tischreden*, œuv. allem., LVII, 89.

psaume ou l'un des dix commandements ou un morceau du Credo.[1]» Il raconte bien des fois qu'il avait voulu être un savant docteur dans son exégèse, et qu'il s'était laissé induire en erreur par toutes sortes d'idées monacales[2]. Tout ce qu'il pouvait offrir à cette époque était donc bien imparfait encore; néanmoins deux choses lui restaient acquises : d'abord, il revenait en dernière analyse à l'Écriture comme à l'unique source de la vérité chrétienne; et puis, il plaçait le principe de la justification par la foi au centre de la doctrine évangélique. Dans l'un et dans l'autre cas il s'éloignait des idées dominantes, il se rapprochait de la vérité.

Ses nouvelles idées et ses nouveaux principes paraissent surtout dans l'explication des Psaumes de 1513 à 1514. Ce travail porte les traces les plus évidentes de la faiblesse de sa critique et de l'insuffisance de son herméneutique; mais il prouve en même temps qu'à ce moment déjà Luther était entré dans la voie qui devait le conduire aux brillants résultats exégétiques que nous connaissons. Ici encore, ce qui frappe tout d'abord, c'est le retour à l'Écriture comme à la seule et véritable source de la vérité. Mais il lui manque une connaissance suffisante du texte hébreu. Il se servait d'une mauvaise traduction latine et il la suivait fidèlement. Il est vrai qu'en passant il énonce l'opinion que le texte latin ne rend qu'imparfaitement l'original hébreu, il fait même quelques faibles tentatives de corriger l'un par l'autre; mais son audace critique s'arrête là. Et puis la méthode exégétique du temps le possède encore tout entier. Il déclare l'interprétation grammaticale et

[1] Œuv. allem., XVIII, 151.

[2] *L. c.*, XXXIV, 81.

historique insuffisante et fausse, il suit la règle du triple sens, et s'adonne à l'explication allégorique d'une façon qui ne le cède en rien aux absurdités exégétiques de son temps. Il était à peine entré dans la nouvelle voie; cette explicatiou des Psaumes date de l'époque dont il disait plus tard : « Quand j'étais jeune, j'étais bien savant, je m'occupais d'allégories, de tropologies et d'anagogies, et faisais de l'art[1].» Ou bien encore, « quand j'étais moine, j'étais passé maître dans l'interprétation spirituelle et je faisais partout des allégories.[2]» Et pourtant, malgré ces défauts, le travail de 1514 laisse entrevoir ou pressentir plusieurs des qualités précieuses par lesquelles Luther est devenu l'un des réformateurs de l'exégèse biblique. Nous y trouvons surtout cette première qualité de l'exégète que nous signalions au commencement de ce chapitre, le profond sentiment religieux, l'affinité intime avec le contenu de l'Écriture, sans laquelle le philologue le plus savant restera toujours un pauvre interprète des livres bibliques.

Cependant ses principes herméneutiques et ses moyens exégétiques sont encore insuffisants pour juger la doctrine biblique. Une instruction de l'année 1516 nous fait voir que ses vues sur l'autorité de l'Écriture n'étaient pas non plus bien arrêtées encore. Il ne rejette pas l'autorité des interprètes sacrés, il conseille seulement de n'en faire qu'un usage secondaire et de laisser de côté « leurs inventions qui n'ont aucune raison d'être. » Mais nous voyons germer son grand principe de l'autorité suprême de l'Écriture lorsqu'il demande aux prélats et aux représentants de l'Église de se tendre la

[2] Œuv. allem., LXII, 35.
[2] Œuv. allem. LXII, 34.

main, « afin que les prêtres abandonnent à l'avenir toute doctrine humaine et ne prêchent que le pur Évangile.[1] » Cette même incertitude reparaît dans l'interprétation populaire des dix commandements de l'an 1517, où, à l'occasion du huitième commandement, il énonce ses idées relatives à l'interprétation et à l'autorité de la Bible. Il attaque d'abord les hérétiques, qui interprètent l'Écriture d'après leurs inspirations au mépris de l'autorité de l'Église, et qui lui donnent un sens subjectif. Puis il demande que l'exégète implore le secours de la philologie et de l'histoire, et il assure qu'une ferme piété, aidée de ces auxiliaires, trouvera infailliblement le véritable sens de l'Écriture.

Bien plus grand encore est le progrès que nous constatons dans son explication des sept psaumes pénitentiels de 1517; surtout si nous la comparons à sa première explication des psaumes. Il n'ose pas encore suivre uniquement le texte hébreu, mais il se permet des déviations assez fréquentes de la Vulgate, d'après l'édition latine des psaumes pénitentiels publiée par Reuchlin. Et puis il a abandonné le sens multiple, et bien qu'il s'adonne encore à l'allégorie, il respecte beaucoup plus le sens simple et historique que dans son travail antérieur.

Voilà où Luther en était arrivé, quand la vente des indulgences l'entraîna à faire le grand pas du 31 octobre, à la suite duquel son activité réformatrice et son activité exégétique commencèrent, l'une et l'autre, d'une façon plus régulière.

Nous essaierons de caractériser cette activité dans les chapitres suivants.

[1] *Botschaft an das lateranensische Concil.*

CHAPITRE II.

LA TRADUCTION DE LA BIBLE ET LES COMMENTAIRES BIBLIQUES DE LUTHER.

Dès le commencement de son activité réformatrice, Luther avait reconnu que la Bible devait nécessairement redevenir la base et le fondement non-seulement de la science théologique, mais aussi de la vie chrétienne en général, et qu'elle devait servir de critère à toutes les opinions. Il continua donc ses travaux bibliques avec un nouveau zèle et une nouvelle ardeur. C'étaient des cours exégétiques faits aux étudiants, des sermons bibliques tenus devant le peuple, des traductions allemandes et des explications de morceaux détachés des livres sacrés, qu'il répandait par toute l'Allemagne.

Mais quand Luther eut compris que l'intelligence des Saintes-Écritures devait nécessairement pénétrer dans toutes les classes de la société, afin que toute âme pût jouir des biens spirituels qu'elles renferment et arriver par elles au salut, il ne lui fut plus possible de se contenter de la publication de traductions ou d'explications de morceaux détachés, il dut songer à donner au peuple la Bible entière dans une langue intelligible à tous. Il est vrai que dans les dernières soixante années il avait paru en Allemagne une quantité de bibles en langue vulgaire, mais toutes ces traductions, du reste peu accessibles aux masses, étaient chargées d'erreurs si grossières que l'Écriture en était rendue méconnaissable. Luther était destiné à enlever de la

Bible le sceau qui en faisait un livre fermé pour la grande majorité des chrétiens.

Il n'est pas possible de préciser l'époque où Luther conçut le projet de cette grande œuvre, ni de déterminer exactement la part qu'y prirent ses amis et collaborateurs. La seule chose qu'on puisse affirmer avec certitude, c'est que le réformateur commença la version du Nouveau Testament vers la fin de 1521, durant son séjour forcé à la Wartbourg, et qu'avec le seul secours du texte grec d'Érasme (éd. de 1519) et de la Vulgate, il termina cette œuvre difficile en moins de quatre mois[1].

Pendant ce temps il avait certainement soupiré plus d'une fois après les conseils de ses savants amis[2], et avant de publier sa traduction du Nouveau Testament il la revit et la corrigea avec eux. Mélanchthon surtout fut pour lui d'un secours précieux dans cette révision. Témoin cette lettre que Luther écrivait à Spalatin, en mars 1522 : « Dans mon *Patmos* j'avais traduit non-seulement l'Évangile selon saint Jean, mais tout le

[1] On sait maintenant d'une manière positive que ce fut l'édition de 1519 du *Testament grec d'Erasme* dont se servit Luther, et non l'édition de Gerbel.

[2] Le 13 janvier 1522 il écrit à Amsdorf : « Interim Biblia transferam, « quanquam onus susceperim supra vires. Video nunc, quid sit inter- « pretari, et cur hactenus a nullo sit attentatum, qui profiteretur « nomen suum. Vetus Testamentum non potero attingere, nisi vobis « præsentibus et cooperantibus. Denique si quo posset fieri, ut se- « cretum cubile apud vestrum aliquem haberem, mox venirem, et « vestro auxilio totum ab initio transferrem, ut fieret translatio digna, « quæ Christianis legeretur : Spero enim nos meliorem daturos esse « (quam habeant Latini) nostræ Germaniæ. Magnum et dignum opus « est, quod nos omnes laboremus, cum sit publicum, et publicæ « saluti donandum » (De Wette, *Luthers Briefe*, II, 123 et 124).

Nouveau Testament; mais maintenant Philippe et moi nous avons commencé à le polir, et, s'il plaît à Dieu, ce sera un digne ouvrage. Cependant nous aurons quelquefois besoin de ton assistance pour trouver les bonnes expressions. Tiens-toi donc prêt, mais de manière à nous fournir des expressions simples et non des expressions de camp ou de cour, car le livre doit s'interpréter lui-même par sa simplicité. Et pour commencer, tâche de nous traduire les noms des pierres précieuses, Apoc. 21, et leurs couleurs[1]. »

Le 21 septembre 1522 le Nouveau Testament parut pour la première fois en langue allemande chez Melchior Lotther à Wittenberg. Le nom de Luther manquait sur le titre, non par modestie, comme on l'a cru quelquefois, mais parce que le Nouveau Testament ne devait former que la dernière partie de son ouvrage, et qu'il réservait son nom pour le titre principal.

Cette première édition renfermait déjà la préface au Nouveau Testament, ainsi que les préfaces aux différents livres qui suivent les Actes des Apôtres; elle contenait également des notes marginales qui expliquaient le texte. Dans la préface générale, Luther expliquait admirablement la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament et décrivait parfaitement l'essence de ce dernier. Parmi les introductiions spéciales on remarquait surtout celle à l'épître aux Romains, qui exposait tout le système de l'apôtre, et les préfaces à l'épître aux Hébreux et aux épîtres de Jacques et de Jude, qui jugeaient ces livres de la manière que nous savons.

Tandis qu'on imprimait cette première édition du

[1] De Wette, *Luthers Briefe*, II, 176 s.

Nouveau Testament en langue allemande, au milieu de travaux pénibles et de devoirs difficiles, Luther commença la version de l'Ancien Testament d'après le texte hébreu.

Dès le mois de mai 1522 il envoyait à Spalatin une partie de son travail et s'enquérait près de lui de l'exactitude de certaines expressions allemandes[1], et le 3 novembre il lui écrivait : « Dans la traduction de l'Ancien Testament j'en suis arrivé au Lévitique[2]. » Au mois de décembre de la même année il avait terminé les cinq livres de Moïse, tout en donnant une seconde édition revue et corrigée du Nouveau Testament. L'an 1523 vit paraître tous les livres depuis Josué jusqu'à Esther, c'est-à-dire la seconde partie de l'Ancien Testament, et l'an 1524 Job, les Psaumes et les livres de Salomon. En même temps Luther continuait la révision des livres qui avaient paru précédemment. Cette révision même était une tâche très-laborieuse. Chaque nouvelle édition était enrichie d'importantes corrections. Panzer a noté avec le plus grand soin les diverses modifications apportées aux éditions successives[3], et il en appert de la manière la plus évidente que Luther continua durant toute sa vie à perfectionner sa traduction et à la purger de toutes les fautes et de toutes les erreurs. De 1526-1532 parurent les Prophètes, d'abord séparément, puis tous ensemble. Au milieu d'événements de toute sorte, au milieu de luttes continuelles, de maladies fréquentes, d'occupations multipliées, le

[1] De Wette, *loc. cit.*, 195 s.

[2] *Loc. cit.*, 254.

[3] Panzer, *Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung*, p. 72-79.

travailleur infatigable trouvait le temps de continuer son œuvre remarquable.

En 1526 et au commencement de 1527, il donna la traduction et l'explication du prophète Jonas, puis celle d'Habacuc, et enfin celle de Zacharie. Cependant ces traductions, qui étaient accompagnées de commentaires, ne font pas véritablement partie de la version de la Bible. C'est en 1527 que Luther entreprit de traduire tous les livres prophétiques, en commençant par Ésaïe. Ce prophète parut d'abord seul. « Nous avons fait notre possible, disait Luther dans la préface, pour qu'Ésaïe s'exprimât bien en allemand, bien qu'il s'y soit prêté difficilement et qu'il s'en soit bien défendu ; car il était très-éloquent en hébreu, et la langue allemande, qui est si peu maniable, lui a donné de la peine. Voilà pourquoi nous avons publié Ésaïe isolément, afin de voir, en ce siècle méchant et ingrat, quel sera son sort parmi les gens, afin de faire suivre d'autant plus sûrement les autres prophètes, si Dieu le permet. » D'après le plan de Luther les autres prophètes devaient suivre sans retard. Mais de nouveaux empêchements vinrent entraver la marche de l'œuvre : les occupations multiples de Luther, la visitation des églises de Saxe, la publication des deux catéchismes, les tentatives d'union, son état maladif, et enfin l'absence de son fidèle collaborateur Mélanchthon, retenu à la Diète de Spire. Cependant, pour ne pas laisser reposer entièrement la version de la Bible, Luther s'occupa pendant ce temps du livre de la Sapience, et le traduisit du grec en allemand, en ayant égard à la Vulgate. « Puisque la Diète de Spire nous a séparés, dit-il dans sa préface, de sorte que nous qui avons entrepris de traduire les Prophètes,

nous ne sommes pas restés réunis, et que moi-même j'ai été empêché par la maladie de m'adonner à ces occupations, mais que je n'ai pas voulu rester tout à fait oisif, j'ai pris ce petit bois et l'ai taillé, c'est-à-dire que j'ai traduit le livre de la Sapience avec l'aide de mes bons amis, et l'ai amené de l'obscurité du latin et du grec à la clarté allemande. »

Après le retour de Mélanchthon, une nouvelle révision du Nouveau Testament occupa Luther jusque dans les premiers mois de l'an 1530. Alors seulement il revint aux Prophètes, et fit paraître très-rapidement Daniel, Jérémie, quelques morceaux d'Ézéchiel et les petits prophètes. Après une révision complète du psautier, en 1531, il termina Ézéchiel, et, au commencement de l'année 1532, tous les livres prophétiques parurent en un volume. Dans cette édition Jonas, Habacuc et Zacharie étaient notablement corrigés, Ésaïe et Daniel étaient presque entièrement remaniés.

Restaient les apocryphes, à l'exception de la prière de Manassée et du livre de la Sapience, que Luther avait traduit précédemment. Les deux années suivantes suffirent à cette tâche, et en peu de temps parurent Jésus Sirach, le premier livre des Maccabées, Judith, Tobie, Baruch, le 2e livre des Maccabées, les additions au livre d'Esther et le cantique des trois jeunes hébreux. Quant aux autres livres apocryphes, le 3e des Maccabées, le 3e et le 4e d'Esdras, Luther les estimait peu dignes de la Bible et ne les traduisit pas.

La version des différents livres bibliques étant achevée, on put songer à publier la Bible entière. Cette édition complète parut en 1534 à Wittenberg, chez Hans Lufft, avec le titre : *Biblia, das ist die gantze*

heilige Schrift. Deudsch. Martin Luther. Wittenberg. L'œuvre entière avait été soumise à une nouvelle révision très-exacte; les livres historiques de l'Ancien Testament surtout, ainsi que Job, les livres de Salomon, Ésaïe et le livre de la Sapience, avaient été revus et corrigés avec soin.

Et ces changements ne portaient pas exclusivement sur le fond, maïs aussi sur la fôrme, qui était plus élégante, plus précise, plus digne des auteurs sacrés. Les préfaces aux différents livres avaient été conservées, mais la plupart d'entre elles avaient subi de notables modifications.

Nous ne saurions décider si pour cette révision Luther profita du secours de Mélanchthon et de ses autres amis; mais comme ils avaient pris part à la traduction des livres bibliques, il est probable qu'ils ne restèrent pas étrangers à leur révision.

En tout cas Luther demanda à ses amis leur concours pour la nouvelle révision de 1539. C'est Mathésius qui nous le dit. Il raconte qu'une fois par semaine Luther réunissait chez lui ses savants collègues Bugenhagen, Juste Jonas, Cruciger, Mélanchthon et Aurogallus, et qu'il invitait quelquefois des docteurs étrangers à ces réunions. « Après avoir pris toute espèce de renseignements chez des Juifs ou chez des linguistes étrangers et avoir demandé de bonnes expressions allemandes à des personnes âgées, le docteur arrivait au Consistoire avec sa vieille Bible latine et sa nouvelle Bible allemande, à côté desquelles il avait toujours le texte hébreu, maître Philippe apportait le texte grec, le docteur Cruciger la Bible hébraïque et chaldéenne, les professeurs avaient devant eux les rabbins, et doc-

teur Pomeranus le texte latin, qu'il connaissait à fond. Chacun avait préparé à l'avance le passage qu'on devait discuter, et avait étudié les commentaires grecs, latins et juifs. Alors le président proposait un texte et écoutait l'avis de chacun. » Mathésius cite aussi les règles que Luther avait données et qu'on devait observer pour cette révision. « Après cette harangue, chacun disait son avis en s'appuyant de la grammaire ou du contexte ou du témoignage des savants, jusqu'à ce qu'enfin en l'an 42 cette œuvre fut menée à bonne fin par la grâce de Dieu[1]. »

Cette dernière donnée n'est pas exacte, vu que l'édition commença à paraître dès 1541. *Biblia, das ist die gantze heilige Schrift, deudsch. auffs neu zugericht. Wittenberg* 1541. L'addition au titre *auffs neu zugericht* semble justifier l'opinion qu'il faille chercher ici toutes les corrections qu'on attribue communément à l'édition de 1541. Cependant ces corrections s'arrêtent à 2 Rois XXV. Panzer, se fondant sur deux lettres écrites par Luther à Mélanchthon, durant le séjour de celui-ci à Worms, pense que la révision de la Bible fut interrompue par le départ de Mélanchthon pour la Diète, et qu'elle le fut précisément à l'époque où l'on avait terminé le 2e livre des Rois. Il suppose en même temps que les corrections apportées par Mélanchthon au Nouveau Testament n'ont été utilisées que plus tard, en 1546.

Quant à nous, nous n'insistons pas sur les conclusions de Panzer, par lesquelles il croit avoir décidé une question qui se rapporte aux éditions de la Bible de

[1] Mathesius, *Leben Luthers*, 281 s.

1546-1551; les faits que nous avons cités doivent surtout faire voir quel zèle et quelle exactitude Luther apporta non-seulement à la version de la Bible, mais encore à la révision de sa traduction. L'avertissement qu'il ajouta à l'édition de 1541 prouve également l'importance qu'il attachait à ce travail. « Je ne pense pas vivre assez longtemps, y disait Luther, pour revoir encore une fois la Bible, et même si je devais vivre assez longtemps, les forces me manqueraient pour un si grand travail[1]. » Néanmoins il continua jusqu'à sa mort à corriger sa traduction. C'est ainsi que parut en 1545 la dernière édition imprimée sous les yeux de Luther, avec de nouvelles modifications et avec l'avertissement suivant: « Je prie tous mes amis et tous mes ennemis, mes maîtres, imprimeurs et lecteurs, de vouloir me laisser mon Nouveau Testament. Et s'il ne les satisfait pas, qu'ils en fassent eux-mêmes un autre. Je sais parfaitement ce que je fais, je vois bien ce que font d'autres, mais ce Testament doit rester le Testament allemand de Luther[2]. »

Cependant les efforts de Luther ne se bornèrent pas aux travaux bibliques que nous venons de décrire. Comme professeur de théologie, il dut faire des cours exégétiques sur les livres saints, et dans ces leçons il brilla tout autant par une science inaccoutumée que par une foi profonde. Aussi l'effet qu'elles produisirent fut grand. Les auditeurs ne se bornèrent pas à écouter les paroles du maître, mais ils cherchèrent à les répandre partout. Il arriva alors que les leçons de Luther

[1] Œuv. allem., LXIII, 6.
[2] Œuv. allem., LXIII, 115 s.

furent imprimées à son insu, souvent contre son gré, et toujours d'une manière imparfaite. Cette circonstance devint plus d'une fois pour Luther une raison de publier lui-même ses travaux exégétiques, ou du moins de revoir les notes de ses auditeurs et de les arranger pour l'impression. Cependant ce n'en fut pas la seule raison, ni même la plus importante. Comme prédicateur de la communauté évangélique de Wittenberg, Luther se vit obligé non-seulement de faire une série de sermons sur les péricopes ordinaires, mais même d'expliquer du haut de la chaire des livres entiers ou des passages détachés de la Bible. Or l'ardent désir et, pour ainsi dire, le besoin d'initier le peuple allemand tout entier à l'intelligence de la Parole de Dieu, poussèrent le réformateur à publier ces explications de la Bible, à les travailler pour toutes les classes de la société et pour toutes les situations de la vie, afin de pénétrer dans les palais et dans les chaumières, et d'influencer tous les esprits.

La plus grande partie des Commentaires de Luther, surtout les plus importants, ceux qui par leur forme et leur contenu appartiennent à ce que la littérature de la Réformation a de plus remarquable, reposent sur des leçons orales faites par Luther. Ces Commentaires occupent une large place dans la série des œuvres complètes du réformateur. Aussi, depuis 1517 jusqu'à sa mort, il ne s'est pas passé une année où Luther n'ait produit quelque ouvrage exégétique. Quant à la marche qu'il suivit dans ce genre d'occupation, nous savons qu'elle se meut principalement sur le champ de l'Ancien Testament. La remarque générale, que des neuf volumes que remplit l'exégèse dans l'édi-

tion des œuvres de Luther publiée par Walch, in-4°, six sont consacrés à l'Ancien Testament, suffit pour donner la mesure de la chose.

Ceci a lieu de nous étonner. La Réformation mettant en avant la doctrine de la foi et de la justification par la foi, il semble qu'elle dût s'adresser de préférence aux livres du Nouveau Testament, où ces notions sont élucidées. Pourquoi donc Luther s'est-il occupé avec tant de prédilection des écrits de l'Ancien Testament? On serait peut-être tenté d'en chercher la raison dans l'intention du réformateur de donner un commentaire sur tous les livres de la Bible, en commençant par les premiers. Mais il est plus probable que Luther tenait avant tout à initier ses coreligionnaires à l'intelligence de l'Ancien Testament, parce qu'il était encore moins compris que le Nouveau.

Nous citerons ici quelques passages des écrits de Luther qui semblent favoriser cette opinion. Bien souvent il parlait « avec soupirs et douleur » de l'ignorance de son temps, et remarquait entre autres « que les papistes avaient méprisé le livre de la création et en avaient eu une certaine peur, comme d'un livre plein d'impureté, parce qu'il n'enseignait pas autre chose que la manière dont les patriarches avaient engendré des enfants et s'étaient occupés de leur maison. » Il s'exprime d'une manière analogue dans son cours sur la Genèse. Il dit bien que l'Église a toujours estimé le premier livre de Moïse en tant que ce livre renferme la plus ancienne histoire de l'humanité et de la religion. Mais les relations domestiques et sociales étaient méprisées sous la papauté. Aussi les papistes ne comprenaient pas du tout les choses que le Saint-Esprit écrit

des patriarches, ils les regardaient comme profanes et méprisables, parce qu'elles étaient contraires à leur justice et à leur sainteté imaginaires. La grandeur des patriarches, leur vertu et leur dévouement étaient pour eux une lettre close, par la seule raison qu'ils avaient été mariés et avaient eu des enfants. Saint Augustin déjà, sous l'influence de son éducation manichéenne, avait déclaré impure leur vie, et les moines s'imaginaient qu'Abraham avait vécu dans la volupté parce qu'il avait eu une femme. Les papistes étaient scandalisés d'entendre Moïse raconter si souvent que les patriarches avaient engendré des fils et des filles, par conséquent ils prétendaient que le livre de la création est un livre dans lequel on ne raconte qu'une seule chose, c'est-à-dire que les patriarches avaient trop aimé leurs femmes, et ils déclaraient que c'est honteux que Moïse en parle si souvent. « Dans les écoles j'ai bien souvent entendu émettre de tels jugements par des juristes et par des théologiens [1]. »

C'est en opposition à ces jugements faux et à ces opinions erronées que Luther préconisait l'excellence des livres mosaïques; c'est dans ce but aussi qu'il s'en occupa si souvent et si sérieusement.

Les explications populaires des dix commandements, 1517, 1519, 1528, ouvrent la série de ces travaux; puis vient une longue série de sermons sur le livre de la Genèse et sur Exode I à XVIII, 1522 à 1527; ensuite un travail sur Deutéronome, I et IV-IX de 1529, une explication pratique de la formule de bénédiction, Nomb. VI, de l'année 1532, et enfin le plus remar-

[1] Opp. lat., I, 305; II, 113; IV, 4, 6 ss; V, 16 et pass.

quable et le plus long de ses commentaires sur l'Ancien Testament, *Enarrationes in Genesin*, le fruit de ses cours à la Faculté de Wittenberg, 1536 à 1545, et qui, à lui seul, remplit les deux premiers des neuf volumes que nous avons cités plus haut. Ce commentaire n'avait pas été rédigé par Luther en vue de l'impression, mais il céda aux instances réitérées de ses amis et en permit la publication par Cruciger et Rörer. Comme exégèse savante, c'est sans contredit l'ouvrage le plus remarquable du réformateur, car nulle part ses connaissances grammaticales et lexicales, sa critique du texte, son étude des pères et des anciens commentateurs, ne paraissent autant qu'ici, nulle part non plus ses principes herméneutiques ne sont énoncés avec tant de clarté et de précision que dans ce commentaire.

Mais ce sont surtout les commentaires sur les psaumes qu'il faut mentionner parmi les ouvrages exégétiques de Luther. Le Psautier était son livre de prédilection, il en avait fait l'un de ses premiers cours et il s'en occupa jusqu'au dernier moment de sa vie.

Dans sa préface à l'explication des vingt-deux premiers psaumes, de 1519, il les appelle les plus nobles de tous les livres de la Bible et en même temps les plus difficiles à interpréter. Aussi le voyons-nous à différentes reprises revenir au Psautier. Il en fit plusieurs fois l'objet de ses leçons académiques, il en publia des interprétations savantes aussi bien que des explications pratiques et populaires, il commenta la série entière des Psaumes et traita séparément les plus belles de ces poésies religieuses.

Jamais il ne crut les avoir entièrement compris.

« Qui oserait prétendre, dit-il dans sa dédicace à l'électeur, que personne ait bien compris un seul psaume? Notre vie est un commencement, un progrès, non une consommation. Plus quelqu'un se rapproche du sens du Saint-Esprit, plus aussi il a d'avance sur les autres dans l'explication des Saintes-Écritures. » Les Psaumes devinrent et restèrent pour lui le livre d'édification le plus cher; c'est là qu'il puisa durant toute sa vie sa consolation, sa force et son espérance. Il n'est aucun livre de la Bible qu'il se soit si fortement assimilé que celui-ci, et dans les explications qu'il en a données, il a mis ses sentiments les plus profonds et ses pensées les plus hautes.

Maintes fois il s'est prononcé sur eux, sans cesse il y revient, il est inépuisable dans leurs louanges. En 1530 il est sur le point de donner cours à ses sentiments dans un « nouveau cantique, » mais il retient sa veine poétique, « parce que le Saint-Esprit, le meilleur de tous les poëtes, a déjà composé de plus beaux cantiques, c'est-à-dire les Psaumes, pour louer et glorifier Dieu [1]. » Il écrit une explication du troisième psaume, « parce que tout le monde ne comprend pas suffisamment ce cantique de maître [2]. » En 1537 il félicite Eoban Hess de sa traduction latine des Psaumes, et il ajoute que dans sa jeunesse lui aussi s'en est beaucoup occupé et s'y est exercé, mais non sans beaucoup de crainte, et qu'il se vante hautement d'une chose, qu'il ne donnerait pas pour tous les trônes et royaumes de la terre, c'est-à-dire ce qu'il avait puisé dans les Psaumes avec l'aide du Saint-Esprit [3].

[1] De Wette, *Luthers Briefe*, IV, 195.
[2] De Wette, V, 75.
[3] De Wette, V, 75 s.

Il serait trop long d'énumérer ici tous les commentaires sur les Psaumes que Luther a fait paraître, nous nous bornons à la simple remarque que le réformateur les a tous commentés, et qu'il a même expliqué un grand nombre d'entre eux plusieurs fois.

Quant aux livres prophétiques, Luther les a tous interprétés à l'exception d'Haggée.

Mais ces commentaires aussi n'ont pas tous été rédigés par lui-même en vue de l'impression. C'étaient des cours publics, et des auditeurs zélés, tels que Veit Dietrich, les rédigeaient en s'entr'aidant de leurs notes, et les publiaient avec l'autorisation de Luther.

Enfin nous devons encore mentionner ici les Commentaires sur l'Ecclésiaste, sur le Cantique des cantiques, et sur différents passages tirés des livres historiques, tels que 1 Rois III, 5-14; 2 Sam. XXIII, 1-7; etc.

Tels sont les travaux exégétiques de Luther sur l'Ancien Testament. Dans le Nouveau Testament nous avons tout d'abord à mentionner des explications sur différents passages de l'évangile selon Matthieu, et surtout un commentaire sur le Sermon de la montagne, 1523. Comme développement analytique de la pensée de l'auteur, ce travail est un véritable chef-d'œuvre. Puis viennent des interprétations de passages détachés de Marc et de Luc, et le commentaire sur l'évangile de Jean, plein d'idées admirables, bien que le dogme de la nature divine et de la nature humaine du Christ y ait trop souvent entraîné Luther à dogmatiser. Les différentes parties de ce commentaire parurent du reste à des époques très-diverses, de 1528 à 1540.

Pour être complet, il faudrait encore citer une interprétation des Actes XV et XVI (1526); de Cor. VII

(1523), et de 1 Cor. XV (1534); une explication de différents passages des épîtres à Timothée, à Tite, aux Éphésiens, des deux épîtres de Pierre, de la première de Jean et de celle de Jude. Mais l'ouvrage le plus important à citer ici, c'est le commentaire sur l'épître aux Galates.

Dès l'année 1519 Luther publia une courte explication de cette épître sous le titre : *In Epistolam Pauli ad Galatas Martini Lutheri Augustiniani Commentarius,* qui résume toute la doctrine de l'apôtre. Cette explication fut réimprimée à plusieurs reprises et avec des corrections de la main de Luther, jusqu'en 1535, où parut son grand commentaire : *In Epistolam Pauli ad Galatas Commentarius, ex prælectione D. Martini Lutheri collectus.* Dans ce chef-d'œuvre exégétique, Luther chercha bien moins à développer la pensée générale de l'auteur, à montrer la liaison et la suite des idées de l'épître, qu'à exposer les doctrines fondamentales de la théologie paulinienne, c'est-à-dire la justification par la foi et la différence entre la loi et l'évangile.

La plupart de ces ouvrages étaient écrits en latin, mais il se trouva des disciples zélés, tels que J. Menius et J. Jonas, qui les traduisirent en allemand, afin de les rendre accessibles à tout le monde.

Tels sont donc les travaux exégétiques de Luther. Il nous reste maintenant à rechercher les principes herméneutiques qui le guidèrent dans ces travaux. Mais d'abord nous devrons exposer, en peu de mots, les vues du réformateur sur l'autorité de l'Écriture, sur l'inspiration et sur le canon.

CHAPITRE III.

LES PRINCIPES DE LUTHER SUR L'AUTORITÉ DE LA BIBLE, SUR L'INSPIRATION ET LE CANON DES SAINTES-ÉCRITURES.

Ce qui porta surtout Luther à s'occuper d'études bibliques et à répandre l'intelligence des livres sacrés par ses travaux exégétiques, ce fut la reconnaissance de l'autorité suprême de la Bible en opposition à l'autorité ecclésiastique et traditionnelle. Ce principe n'était pas nouveau. Staupitz déjà l'avait énoncé, et, avant lui, les Goch, les Wesel et Wessel, mais aucun d'eux ne l'avait énoncé avec autant de force que Luther allait le faire.

L'idée de l'autorité suprême des Saintes-Écritures en matière de foi forme déjà le fond des quatre-vingt-quinze thèses par lesquelles Luther commença la lutte contre l'autorité de l'Église romaine. Dans les dernières paroles de la protestation qu'il ajouta aux thèses, il fait comprendre clairement que la base sur laquelle il s'appuie, c'est la Sainte-Écriture. «Si quelqu'un, dit-il, peut m'indiquer un chemin meilleur, qu'il me l'indique. Je ne suis pas assez orgueilleux pour préférer mon opinion à celle de tous les autres, mais je ne suis pas non plus assez déraisonnable pour permettre qu'on subordonne la Parole de Dieu aux fables inventées par la raison humaine.» Cependant il n'énonçait encore ce principe qu'avec une timidité extrême. A côté de l'autorité suprême de l'Écriture, il admettait

en seconde ligne l'autorité des Pères et même celle des décrétales romaines, et dans ses *Résolutions* il leur promettait soumission entière.

La disputation de Leipzig et la lutte avec Eck lui ouvrirent enfin les yeux; car dès le 5 juillet 1519 il déclara hautement « que nul chrétien n'est obligé de se soumettre à une autre autorité qu'à la Bible, et que, selon le droit humain, il est défendu de croire une chose qui ne peut être prouvée par la Sainte-Écriture ou par une révélation certaine. Cette conviction est énoncée avec plus de force encore dans ses *Résolutions*, qui parurent à la suite de la disputation de Leipzig : « En théologien chrétien, dit-il, je veux être libre, et ni l'autorité d'un Concile, ni celle d'un Pape ou d'une Université ne m'empêchera de confesser ce que je reconnais être la vérité. » Et il ne s'arrêta pas là. Avec l'autorité des Conciles il rejeta celle des Pères et de la tradition; car « on n'a pas besoin de rayons dérivés, là où le soleil lui-même luit dans tout son éclat. »

Placé à ce point de vue, il put résister à toutes les tentatives de se laisser amener à une rétractation, et déclarer que ses livres sont « bons et honnêtes, » parce qu'ils sont inspirés de l'Écriture. C'est ainsi qu'il répondait à l'évêque de Trèves, qui lui avait recommandé la soumission à la volonté impériale : « Monseigneur, je puis tout souffrir, mais je ne puis trahir la Sainte-Écriture; » et il écrivait à l'empereur « qu'il ne consentirait à se rétracter que dans le cas où les prétendues erreurs de ses écrits seraient réfutées par la parole divine, c'est-à-dire par les écrits des évangélistes et des prophètes. » « Je ne reconnais, ajoutait-il, d'autre pierre de touche que la Parole de Dieu, ouverte, claire et

libre, qui, élevée au-dessus de tout, doit rester le juge de tous les hommes[1]. »

Voilà le point de vue théologique auquel Luther était arrivé et qui allait devenir le point de vue du protestantisme tout entier. Mais le principe de l'autorité suprême de l'Écriture en matière de foi était à son tour basé sur l'opinion que le contenu de cette Écriture est inspiré. Il faut donc avant tout chercher à nous faire une idée claire de l'inspiration telle que l'entend Luther.

En lisant les œuvres du réformateur, et surtout ses œuvres exégétiques, on est frappé de voir combien il appuie sur l'inspiration des Saintes-Écritures. On trouve à chaque instant des expressions comme celle-ci : « Dieu a parlé, » ou bien « Dieu a envie de dire, » ou bien encore « le Saint-Esprit a dit et écrit la Bible, » « le Saint-Esprit est l'auteur le plus simple qui existe au ciel ou sur la terre[2]. » D'autres fois il nomme l'Écriture « la source de toute sagesse, » il prétend qu'il ne se trouve rien d'inutile en elle, et qu'aucune autre révélation du Saint-Esprit ne peut exister à côté de la Bible. Il lui arrive même une fois d'appeler la parole scripturaire : « Dieu lui-même[3]. »

On pourrait conclure de ces expressions que Luther a partout mis en avant l'inspiration plénière des Saintes-Écritures. Il n'en est rien cependant. On trouve au contraire à chaque pas des jugements et des déclarations qui prouvent que Luther n'a pas étendu l'inspiration d'une manière uniforme à tous les livres réputés ca-

[1] De Wette, I, 593.
[2] Œuv. allem., XXXII, 284; XXXIII, 259.
[3] Opp. lat., IV, 328; VII, 223; X, 384.

noniques. Mais d'après quel principe Luther a-t-il dès lors jugé les livres bibliques, et quel a été son critère pour reconnaître les Écritures véritablement inspirées de Dieu? Ce n'était pas un principe historique ou critique, ni un critère subjectif, mais un axiome religieux positivement prêché dans de nombreux passages de l'Écriture elle-même. Pour Luther, le christianisme tout entier se résumait dans la doctrine du salut gratuit, de la justification du pécheur par la seule foi en Christ. Cette thèse, dont il avait trouvé la confirmation irréfragable dans toutes les parties de l'Écritnre, devint pour lui la règle et le critère de la révélation scripturaire.

La canonicité d'un écrit biblique devait donc se reconnaître, non pas à son titre, ni au nom de son auteur, mais à ce que cet écrit enseignait touchant le christianisme et le salut des hommes. « C'est là la véritable pierre de touche de tous les livres, que de voir s'ils insistent ou non sur ce qui regarde Christ, puisque toute Écriture doit nous montrer Christ (Rom. III), et que saint Paul (1 Cor. II) ne veut rien savoir que Christ. Ce qui n'enseigne pas Christ n'est pas apostolique, quand même Pierre ou Paul l'enseignerait; au contraire, ce qui prêche Christ est apostolique, quand même ce serait de Judas, d'Annas, d'Hérode et de Pilate[1]. »

En faisant du contenu théologique de chaque livre biblique le critère de sa canonicité, Luther crut devoir contester la dignité canonique à plusieurs écrits même du Nouveau Testament. On sait que nous voulons par-

[1] *Vorrede auf die Ep. Jacobi;* œuv. allem., LXIII, 157.

ler des épîtres de Jacques et de Jude, de celle aux Hébreux et de l'Apocalypse. Luther, il est vrai, ne supprima pas ces livres dans les éditions de sa Bible, mais dès la première il les rejeta à la fin du volume, et dans la table des matières il en sépara les noms de ceux des livres réputés canoniques et négligea de les numéroter à la suite des autres[1]. Ce qui nous intéresse davantage ici, c'est l'exposé des motifs de cette séparation. On le trouve dans les différentes préfaces que Luther joignit à sa traduction. Partout il relève l'opposition que ces livres ont rencontrée dans l'antiquité ; cependant à ses yeux ce n'est là qu'une question secondaire. La raison décisive pour lui, c'est l'incompatibilité dogmatique dont nous parlions tout à l'heure, et qui était pour Luther et son exégèse un fait désormais incontestable.

Le réformateur n'hésite pas à reconnaître ce qu'à son point de vue il a pu trouver d'excellent dans ces livres. Il loue l'épître de Jacques « parce qu'elle ne pose pas une doctrine humaine et qu'elle inculque fortement la foi divine. » Il appelle l'épître aux Hébreux « une épître exquise et délicate, qui parle admirablement du sacerdoce de Christ et qui interprète l'Ancien Testament avec délicatesse et richesse. » Mais il insiste davantage sur les qualités opposées. L'épître aux Hébreux[2], en trois endroits différents, chap. VI, X et XII, refuse la repentance à ceux qui pèchent après le baptême, ce qui est contraire à tous les évangiles et aux

[1] Cet arrangement se retrouve dans toutes les éditions imprimées du vivant de Luther. On ne peut donc dire qu'il ait changé d'avis sur les écrits en question.

[2] *Vorrede auf die Ep. an die Ebräer;* œuv. allem., LXIII, 154.

épîtres de Paul ; sans compter que le passage II, 3 ne peut être ni de Paul ni d'aucun apôtre. L'épître de Jacques[1] dérive la justification des œuvres contrairement à saint Paul ; elle n'enseigne rien à l'égard de Christ, et ne fait pas une seule fois mention de sa passion, de sa résurrection, de son esprit; elle parle d'une loi de liberté, tandis que nous savons par Paul qu'à la loi se rattachent la servitude, le péché, la colère et la mort[2]. L'épître de Jude[3] aussi est inutile, si nous la jugeons d'après ce qui est fondamental dans la foi chrétienne ; du reste elle ne semble être qu'un extrait ou une copie de la seconde épître de Pierre. Dans l'Apocalypse[4] il n'y a qu'images et visions, bien plus que dans aucun prophète de l'Ancien Testament ou du Nouveau, et malgré leur obscurité, l'auteur a la prétention d'y joindre des menaces et des promesses disant : Si quelqu'un retranche des paroles de ce livre, Dieu lui retranchera sa part, et puis : Bienheureux celui qui en observe le contenu. Et pourtant personne ne sait encore ce qu'il contient ; et avec tout cela Christ n'y est ni enseigné ni reconnu. « Pour moi, dit Luther, je l'es-

[1] *Vorrede auf die Ep. Jacobi; l. c.*, 156

[2] Luther termine par ce résumé, qu'il a toutefois changé plus tard : « En somme, l'auteur a voulu combattre ceux qui se fiaient à la foi sans les œuvres ; mais il était pour cette tâche trop faible d'esprit, d'intelligence et de paroles ; il déchire l'Écriture, et il contredit Paul et toute l'Écriture, et en inculquant ainsi la loi, il veut accomplir ce que les apôtres accomplissaient par la pratique de l'amour. C'est pourquoi je ne veux pas l'avoir dans ma Bible au nombre des véritables livres cardinaux, mais je ne veux non plus empêcher personne de l'utiliser et de l'aimer comme il plaît à chacun, car il s'y trouve beaucoup de bons passages. »

[3] *Vorrede auf die Epp. Jacobi und Judæ; l. c.*, 158.

[4] *Vorrede zur Offenbarung S. Johannis*, 1522 ; *l. c.*, 169.

time à peu près à l'égal du quatrième livre d'Esdras et ne puis positivement pas sentir qu'il provienne du Saint-Esprit. »

Ce même principe, que ce n'est ni le titre d'un écrit ni le nom de son auteur qui lui assure la dignité canonique, mais bien la position qu'il prend à l'égard de la foi évangélique, Luther l'appliqua aux livres de l'Ancien Testament. Nous verrons plus loin combien son exégèse était habile à découvrir l'élément évangélique dans les documents de l'ancienne alliance; pour le moment il nous suffit de constater que chaque fois que sa sagacité se voyait déçue à cet égard, Luther n'hésitait pas à en tirer des conclusions analogues à celles qu'il avait formulées au sujet des quatre livres deutéro-canoniques du Nouveau Testament. Ainsi, en parlant de l'Ecclésiaste, il dit : « Ce livre devrait être plus complet; il y manque bien des choses; il n'a ni bottes ni éperons, et chevauche en simples bas, comme je faisais moi-même quand j'étais encore au couvent. Salomon n'en est pas l'auteur etc.[1].» — « Les Proverbes de Salomon, continue-t-il, sont un livre des bonnes œuvres; ils ont été recueillis par d'autres qui les écrivaient quand le roi, à table ou autrement, venait à formuler ses maximes. On y a joint les enseignements de différents autres sages docteurs. L'Ecclésiaste et le Cantique ne sont pas non plus des livres faits d'une pièce; il n'y a pas d'ordre dans ces livres, tout y est pêle-mêle, ce qui s'explique par la nature de leur origine. Car le Cantique aussi est rédigé par d'autres d'après les dires de Salomon, qui y remercie Dieu pour l'obéissance qui est un don du ciel,

[1] *Tischreden*, œuv. allem., LXII, 128.

et dont la pratique dans la maison ou dans l'État amène la paix et le bonheur, comparable à l'harmonie conjugale[1]. » — « Quant au second livre des Maccabées, dit-il ailleurs, et à celui d'Esther, je les ai tellement en aversion que je voudrais qu'ils n'existassent point. Car ils sentent trop leur judaïsme et renferment beaucoup de mauvais éléments païens[2]. » — « Les discours d'aucun prophète n'ont jamais été rédigés en entier. Leurs disciples et leurs auditeurs ont mis par écrit un passage, puis un autre, et c'est ainsi qu'a été formé et conservé ce qui en est dans la Bible. » — « Les livres des Rois sont de cent mille pas en avant sur les Chroniques, car ils n'indiquent que les événements importants, ils méritent aussi plus de confiance que les Chroniques. Cependant ils ne sont que les calendriers des Juifs contenant la liste de leurs rois et leur genre de gouvernement. » — « Job a pu penser ce qui est écrit dans son livre, mais il n'a pas prononcé ces discours ; ce n'est pas ainsi qu'on parle dans l'affliction et dans l'angoisse. Le fait est réel, au fond, mais c'est comme le sujet d'un drame dialogué, dans le genre des comédies de Térence, pour glorifier la résignation[3]. » — Luther suppose à cause du style que l'auteur est Salomon, puis il continue : « De son temps, cette histoire de Job était ancienne et bien connue de tout le monde, et Salomon s'est mis à la raconter, tout comme si moi je me mettais à raconter l'histoire de Joseph ou de Rebecca. Le poëte hébreu, auteur de ce livre (quel que soit du reste son nom), avait vu et éprouvé de pareilles épreuves, et

[1] *L. c.*, 129.
[2] *L. c.*, 131.
[3] *L. c.*, 133

c'est ainsi qu'il les a décrites. De même que Virgile nous présente son cher héros et le conduit à travers les mers et par monts et par vaux pour en faire un homme du monde et un guerrier distingué. »

Du reste Luther, aussi bien que les autres réformateurs, revint au canon hébraïque, et sépara les livres dits *apocryphes* du corps de l'Ancien Testament. Dans les éditions de sa Bible allemande (1534 et suiv.) il les plaça à part avec un titre collectif, qui indiquait en même temps le motif de cette séparation[1]. En thèse générale, Luther regardait les apocryphes comme utiles à l'édification, et les introductions spéciales aux différents livres ont soin d'en relever les qualités qui les recommandent à l'attention des lecteurs chrétiens. Cependant il jugea très-sévèrement quelques-uns d'entre eux, et refusa de les recevoir dans sa version de la Bible.

S'il ressort clairement de ces appréciations que Luther ne croyait pas devoir étendre l'inspiration à tous les livres de la Bible réputés canoniques, d'autres passages prouvent qu'il admettait des degrés dans l'inspiration même des livres canoniques.

Ainsi, l'inspiration des prophètes de l'Ancien Testament est inférieure à l'inspiration de Moïse et des auteurs du Nouveau Testament. Suivant Luther, les prophètes mirent à profit Moïse, s'étudièrent les uns les autres et utilisèrent les bonnes pensées que leur suggérait le Saint-Esprit, et les fidèles docteurs n'édifièrent pas uniquement de l'argent, de l'or et des pierres précieuses, mais y mélangèrent parfois du foin, de la paille

[1] « Apocrypha, das sind Bücher so nicht der heyligen Schrifft gleich «gehalten, und doch nutzlich und gut zu lesen sind. »

et du bois[1]. Et en comparant l'Ancien au Nouveau Testament, il fait la remarque suivante : « Moïse et les prophètes ont prêché; mais là nous n'entendons pas Dieu lui-même; car Moïse a reçu la loi des anges et n'a, par conséquent, qu'une mission subalterne. Si donc j'entends Moïse qui pousse aux bonnes œuvres, je l'entends comme un personnage qui transmet les ordres et les paroles d'un prince ou d'un empereur. Mais ce n'est pas entendre Dieu lui-même. Car quand Dieu parle lui-même aux hommes, ceux-ci ne peuvent entendre que grâce et miséricorde. » — « Ces choses-là, tu les entends dire par Dieu le père et non par un serviteur ou quelque autre organe intermédiaire, comme autrefois, par un ange ou par Moïse, ou quelque autre autorité, qui tous ne parlent que sur l'ordre de Dieu; mais depuis, Dieu nous parle lui-même par le fils et le Saint-Esprit[2]. »

Nous pouvons conclure de ce passage que si le degré d'inspiration attribué à Moïse l'élève au-dessus des prophètes, qui se trouvent vis-à-vis de lui dans un rapport de dépendance, Moïse doit à son tour être placé au-dessous des livres dans lesquels Dieu parle lui-même. Il s'ensuit que Luther regardait les livres de l'Ancien Testament comme moins inspirés que ceux du Nouveau.

Nous arriverons au même résultat par la voie opposée, en montrant que Luther élève certains livres de la Bible au-dessus des autres, comme étant plus excellents. Dans la célèbre préface placée en tête de sa traduction du Nouveau Testament, il nomme l'évangile de Jean et les épîtres de Paul, surtout celle aux Ro-

[1] Œuv. allem., LXIII, 379.
[2] Œuv allem , XLVII, 357.

mains, ainsi que la première épître de Pierre, « le véritable noyau et la moelle de tous les livres, ceux qui devraient être le pain quotidien de tout chrétien ; » ils sont de beaucoup préférables aux autres, particulièrement aux trois premiers évangiles, qui parlent plus des œuvres et des miracles du Christ que de ses enseignements, bien que ce soient les derniers qui nous conduisent au salut. « Effectivement, dit Luther, s'il fallait me passer soit des œuvres, soit de la prédication de Christ, j'aimerais mieux me passer des œuvres que de la prédication. Car les œuvres ne me servent de rien, mais ses paroles donnent la vie, comme il le dit lui-même, Jean V. Puis donc que Jean a mis par écrit peu d'œuvres de Christ, mais beaucoup de ses discours, tandis que les trois autres évangiles relatent beaucoup de ses œuvres et peu de ses paroles, l'évangile de Jean est le véritable évangile cardinal, unique et délicat, et il est de beaucoup préférable et supérieur aux trois autres. De même, les épîtres de Paul et de Pierre ont grandement le pas sur les évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc. — En somme, l'évangile de Jean et sa première épître, les épîtres de Paul (surtout celles aux Romains, aux Galates et aux Éphésiens) et la première de Pierre, voilà les livres qui te montrent Christ et t'enseignent tout ce qui t'est nécessaire de savoir, quand même tu ne verrais jamais un autre livre, ni entendrais un autre enseignement. » Et, en opposition à ces livres inspirés, il appelle l'épître de Jacques « une véritable épître de paille, qui n'a aucune apparence évangélique[1]. »

[1] *Vorrede auf das Neue Testament*, 1522, œuv. allem., LXIII, 114.

Or, du moment qu'on admet des degrés dans l'inspiration des Saintes-Écritures, on sera nécessairement amené à trouver des contradictions dans les récits bibliques, des déplacements de faits ou de mots. Aussi Luther avoue-t-il sans hésiter de pareilles contradictions historiques. Ainsi, à propos du discours d'Étienne, il ne veut point revenir à la méthode de conciliation improbable, par laquelle on admet deux vocations d'Abraham, la première racontée par Étienne et la seconde par Moïse. « C'est Moïse, dit-il, qui me paraît avoir exposé fidèlement le récit de préférence à Etienne, qui certainement ne l'a puisé que dans Moïse. Il arrive souvent, lorsque nous rappelons une chose en passant, que nous n'en observons pas tous les détails aussi soigneusement que ceux qui se chargent d'en transmettre l'histoire à la postérité. Or Moïse est historien, et comme on trouve le récit chez lui, Étienne, s'embarrassant peu des détails, cherche seulement à faire comprendre à ses auditeurs que le père du peuple hébreu n'a eu ni loi, ni temple, et a cependant été agréable à l'Éternel [1]. »

A propos des sections Matth. XXIV et Luc XXI, où les interprètes sont divisés sur la question de savoir ce qui s'applique à la destruction de Jérusalem et ce qui se rapporte à la fin du monde, Luther déclare sans hésiter : « Matthieu et Marc confondent les deux choses et ne suivent pas l'ordre que Luc a suivi. »

Il en est de même pour les difficultés chronologiques que présente le passage Jean II, 13-16. On sait que l'auteur du quatrième évangile place la purification du

[1] Opp. lat., III, 121 s.

temple bien plus tôt que les synoptiques. Comment les mettre d'accord ? « Ce sont là, dit Luther, des questions que je ne chercherai pas à résoudre ; elles importent peu d'ailleurs, si ce n'est qu'il y a des gens subtils et ingénieux qui soulèvent toutes sortes de questions et en exigent une solution précise. Mais si nous avons le véritable entendement de l'Écriture et les vrais articles de la foi, savoir que Jésus-Christ, le fils de Dieu, est mort et a souffert pour nous, il n'y a pas grand mal à ne pas savoir répondre à toutes les questions. Les évangélistes ne suivent pas le même ordre; ce que l'un place au commencement, l'autre le met quelquefois à la fin. Il est possible que le Seigneur ait fait plus d'une fois la même chose et que Jean raconte le premier événement, Mathieu le second. Quoi qu'il en soit du reste, la foi n'en souffre pas[1]. »

Telles sont les idées de Luther sur l'autorité de la Bible, sur l'inspiration et le canon des Écritures saintes. Nous pouvons en terminant les résumer de la manière suivante :

1° Luther ne se croyait pas obligé d'admettre l'authenticité ou la canonicité d'un livre biblique par la seule raison que ce livre avait été admis dans le canon et reconnu par l'Église. Au contraire, il prétend avoir le droit de juger chaque écrit biblique d'après son contenu et de mesurer sa canonicité d'après son enseignement sur Christ et le salut des hommes.

2° Dans les livres que Luther regardait comme inspirés, il admettait à côté de l'influence directe de Dieu la libre activité de l'esprit humain. Jamais il n'a fait des

[1] Œuv. allem., XLVI, 174.

auteurs sacrés des organes passifs de l'esprit divin. Les auteurs bibliques sont pour lui des hommes qui n'ont pas toujours édifié de l'argent, de l'or et des pierres précieuses, mais qui parfois ont mélangé du foin, de la paille et du bois, à ces matériaux précieux.

3° Luther limite l'inspiration divine au contenu théologique des Saintes-Écritures, et, loin de recourir à ces tentatives obstinées d'explications qui ont pour but d'effacer de la Bible jusqu'aux plus légères traces d'erreur, et d'en faire une autorité infaillible en histoire, en géographie et en chronologie aussi bien qu'en religion, il admet des erreurs et des contradictions dans les récits bibliques. Tout en préconisant la Parole de Dieu et son inspiration, il met l'esprit au-dessus de la lettre et l'évangile au-dessus de ses organes.

CHAPITRE IV.

LES PRINCIPES HERMÉNEUTIQUES DE LUTHER.

Le principe de l'inspiration de l'Écriture devait nécessairement exercer une grande influence sur la fixation des règles herméneutiques que Luther mit en avant. Du moment que le contenu des livres saints était regardé comme divinement inspiré, il s'agissait de trouver et d'exposer ce contenu par des moyens matériels, et de le faire de telle façon qu'aucun élément hétérogène n'y fût mélangé. L'Église catholique, en se réservant le droit exclusif d'interpréter la Bible, était arrivée à n'y trouver que ce qu'elle y cherchait, c'est-à-dire la doctrine ecclésiastique, et son dogme de l'inspiration se réduisait au fond à une illusion ou à un sophisme. Pour éviter ce danger et pour préserver le contenu scripturaire de tout élément hétérogène, Luther déclara, dès le principe, qu'on ne devait rien introduire dans l'Écriture qui n'y fût déjà contenu; et après avoir rejeté l'autorité des pères, des conciles et des papes, il formula ce principe d'une manière plus nette encore, en disant: que l'Écriture doit être interprétée comme l'exige son esprit, ou bien: «Pour bien comprendre l'Écriture, il faut avoir l'esprit du Christ[1].»

Le premier devoir de l'exégète est donc de trouver et de s'assimiler l'esprit de l'Écriture; en d'autres termes, pour expliquer la parole divine, l'exégète doit renoncer à son jugement subjectif et ne chercher qu'à

[1] Opp. lat., II, 132.

être l'interprète simple et exact de l'esprit qui s'est manifesté dans les livres saints.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter cette manière de voir; on peut ne pas la partager, mais toujours faut-il reconnaître qu'elle était la conséquence naturelle du point de départ de Luther. Une théologie qui proclamait hautement l'incapacité absolue des facultés morales et intellectuelles de l'homme, ne pouvait subordonner l'intelligence de la Bible, œuvre immédiate de Dieu, à la raison humaine, si tristement déchue de ce qu'elle avait été dans le principe[1]. Elle devait nécessairement arriver à établir la règle : qu'en matière religieuse la raison n'a aucune initiative ni juridiction, et qu'une seule chose importe, c'est de savoir si Dieu avait parlé[2].

Cependant, en défendant à l'exégète d'étudier et d'expliquer le contenu scripturaire d'après les lois de la raison humaine, Luther n'avait encore énoncé qu'une condition purement négative. Il s'agissait donc de trouver un principe positif, qui pût guider l'interprète dans l'accomplissement de sa tâche difficile. Or ce principe, que Luther mit toujours en avant, n'était autre que l'Esprit promis et accordé par Dieu au croyant, le Saint-Esprit, qui est dans l'Écriture et qui, par conséquent, doit aussi animer l'exégète biblique. « Il n'est pas tolérable, disait le Réformateur, que chacun fasse irruption dans la Sainte-Écriture avec sa raison et l'arrange à sa façon. Personne ne doit s'en aviser, à moins d'avoir le Saint-Esprit[3]. » Cette illumination intérieure du

[1] On connaît les diatribes de Luther contre la raison qui est « stock, starr und gar blind, » et qui est « une vraie bête féroce. »

[2] Œuv. allem., XLVII, 330.

[3] Œuv. allem., III, 334.

Saint-Esprit doit être demandée à Dieu par la prière: « Voilà pourquoi ce doit être la première chose de commencer à implorer le Seigneur, qu'il veuille nous accorder et nous communiquer le véritable sens de sa parole. Car il n'y a pas de maître dans l'Écriture, sans celui de qui elle vient primitivement; c'est pourquoi il est dit: ils seront tous enseignés par Dieu. Il faut donc vous défier de vos propres forces et de votre raison, et ne vous fier qu'à Dieu seul et à l'influence de son esprit[1].»

Mais ce n'est pas par une révélation immédiate et spéciale que Dieu communique son esprit à l'exégète biblique, comme le prétendaient les prophètes de Zwickau; au contraire, cet esprit est renfermé dans la parole extérieure ou écrite, qui lui sert pour ainsi dire de forme ou de corps, et nous est communiqué au moyen de la lettre. Ainsi, bien que la lettre en elle-même ne donne pas la vie, il faut pourtant qu'elle soit là, afin que l'esprit saint agisse par elle sur les cœurs[2]. Et pour sauvegarder l'autorité souveraine de l'Écriture vis-à-vis de ceux qui se targuaient d'une prétendue illumination intérieure, Luther va même jusqu'à nier toute action de Dieu sur l'homme en dehors de la Bible.

Du moment que cet esprit de Dieu, cet esprit de vérité, est dans l'homme, celui-ci peut comprendre et interpréter le contenu inspiré de l'Écriture; alors disparaissent tous les doutes soulevés par la raison contre l'enseignement biblique. « Car le Saint-Esprit n'est pas un sceptique; il n'a pas mis dans nos cœurs une illu-

[1] Œuv. allem., XI, 243.

[2] *Wider die himmlischen Propheten*, œuv. allem., XXIX, 134.

sion incertaine, mais une profonde et forte conviction, qui ne nous laisse pas chanceler, mais qui nous rend sûrs, comme nous sommes sûrs que nous vivons naturellement et que deux et trois font cinq[1].» Alors seulement l'interprète peut se fier aux résultats de son travail exégétique, il peut dire avec certitude : « Je suis sûr d'avoir ma doctrine du ciel[2].»

Cependant on aurait tort de conclure des différents passages que nous venons de citer, que Luther, se confiant à l'illumination du Saint-Esprit, faisait bon marché des connaissances linguistiques et de l'appareil exégétique en général. Nous verrons, au contraire, qu'il accordait une grande importance à toutes les sciences auxiliaires, qu'il les recommandait à tous ceux qui voulaient interpréter l'Écriture, et qu'il en faisait lui-même un large usage dans ses travaux exégétiques.

Mais d'abord nous devons mentionner ici un fait qui n'est pas sans importance pour l'intelligence des principes herméneutiques de Luther : nous voulons parler de la distinction établie par le réformateur entre les deux termes d'Écriture et de Parole de Dieu. Pour Luther, la Parole de Dieu, c'est la doctrine révélée même avant l'Écriture et écrite dans la Bible. Cette parole vivante, déjà connue des patriarches[3], et qui se retrouve dans tout sermon conforme à la vérité évangélique, ne doit pas être confondue avec la parole extérieure ou écrite, qui lui sert de forme ou de corps. De même les récits historiques ne doivent pas être placés sur la même ligne que l'enseignement évangélique. Ils

[1] *Dass der freie Wille nichts sei*, Walch, XVIII, 2072.

[2] *L. c.*, 2156.

[3] Opp. lat., X, 384.

peuvent certainement servir à l'édification, mais ils ne sont pas directement nécessaires au salut et n'ont, par conséquent, aucune autorité théologique. Seule, la volonté divine, clairement énoncée, exerce une telle autorité, et elle seule aussi peut être appelée la Parole de Dieu dans le sens éminent du mot. Quant à l'Écriture, elle n'a droit à ce nom qu'autant qu'elle renferme cette même volonté divine. Mais pour trouver cette Parole de Dieu enfermée dans la lettre, pour dégager la vérité religieuse de sa forme et la rendre claire et intelligible à tous, l'exégète a besoin, à côté de l'assistance du Saint-Esprit, d'une série de moyens extérieurs ou matériels[1]. Luther l'a parfaitement compris, et lui-même a tracé une foule de règles et de principes herméneutiques, pour tous ceux qui se vouaient à l'interprétation de l'Écriture.

De tous ces principes herméneutiques, le plus important est sans contredit le principe grammatical. Les exégètes du temps se distinguaient, comme nous l'avons vu, par une complète ignorance des langues et de l'histoire; au lieu d'expliquer les textes, ils y appliquaient leurs rêveries mystiques, leurs théories scolastiques, des élucubrations quelquefois ingénieuses ou pieuses, mais le plus souvent ridicules et recherchées. Luther aussi avait d'abord suivi cette voie, et dans ses travaux exégétiques il avait appliqué la règle du sens multiple. Mais dès l'année 1521 nous le voyons opposer à l'interprétation allégorique le principe grammatical, au sens multiple le sens simple et historique. Dans son célèbre traité contre Ambrosius Catharinus, il lui reproche de

[1] Œuv. allem., LXXII, 314.

mettre dans la Sainte-Écriture un « sens blasphématoire.» Il s'agissait du passage Matth. XVI, 16, le *crux interpretum* du temps de la Réformation, et pour l'expliquer l'Église catholique avait recours au « sens spirituel.» Luther protesta hautement contre l'admission d'un double sens, le comparant à des « échasses de bois » qu'on taillait arbitrairement dans l'Écriture. C'est dans cet écrit qu'il développa d'abord la théorie du sens simple, qui seul pouvait convenir aux théologiens, tandis que le double sens était bon pour des sophistes[1]. Ce même principe, il le défendit bientôt après contre Jér. Emser, qui avait interprété le passage 2 Cor. III, 6 « la lettre tue, mais l'esprit vivifie, » de façon à lui faire dire que du double sens de l'Écriture, l'un, le sens littéral, tue, tandis que l'autre, le sens spirituel, vivifie. Luther s'éleva avec force contre cette manière de dénaturer le texte biblique. Il demanda que partout on recherchât le sens simple et littéral de l'Écriture, et prouva qu'un double sens scripturaire est un non-sens logique, parce qu'une chose ne peut vait pas signifier deux choses. Ce double sens ne convenait que trop bien aux « flâneurs » romains, qui poursuivaient « une interprétation multiple » et méprisaient la bonne nourriture, c'est-à-dire le sens littéral[2].

Dans les écrits exégétiques de Luther, surtout dans ceux d'une époque postérieure, nous trouvons à chaque page d'amères plaintes sur l'exégèse artificielle et de vives attaques contre le « jeu » de l'interprétation

[1] *Dr Martin Luthers Offenbarung wider Ambrosium Catharinum.*

[2] *Luthers Antwort auf das überchristliche.... Buch des Bocks Emser*, œuv. allem., XXIX, 221.

spirituelle. En même temps il revendique une explication simple et littérale des textes bibliques. Quelques-unes de ses déclarations suffiront pour caractériser ce point de vue. « L'audace et l'effronterie des sophistes et des théologiens de l'École, dit-il dans ses propos de table, est une chose abominable, bien que quelques Pères l'aient approuvée et louée; j'entends parler de l'interprétation spirituelle de l'Écriture par laquelle elle a été misérablement mise en lambeaux, comme le prouve ce vers :

> Littera gesta docet, quid credas Allegoria,
> Moralis quid agas, quo tendas Anagogia!

« S'adonner à une telle interprétation, qui cependant ne sert à enseigner ni la foi ni la piété, n'est qu'un enfantillage et un jeu indigne avec l'Écriture [1]. » « Quand j'étais jeune, dit-il ailleurs, j'étais savant, et surtout avant d'entrer en théologie je m'occupais d'allégories, de tropologies et d'anagogies, et ne faisais que de l'art. Mais je sais que ce n'est qu'ordure. Maintenant je l'ai abandonné, et mon premier et meilleur art est *Tradere scripturam semplici sensu*, car *litteralis sensus*, voilà ce qu'il nous faut, voilà où est la vie, la force, la doctrine et l'art; dans l'autre il n'y a que folie, bien que cela ait un grand éclat [2]. » — « C'est une règle admise dans l'école des théologiens, qu'il faut comprendre l'Écriture de quatre manières différentes. Or je veux bien que chacune d'elles présente un sens convenable, mais si nous voulons bien comprendre les Saintes-Écritures, nous devons tout d'abord nous appliquer à trou-

[1] Œuv. allem., LXII, 28.
[2] *L. c.*, 35.

ver un sens simple, exact, historique [1]. » — « Voilà à quoi il faut tenir, d'avoir un sens sûr et vrai de l'Écri-criture, et ce sens ne peut être que le sens de la lettre, du texte ou de l'histoire [2]. » — « Et l'on doit s'efforcer autant que possible de tirer des paroles du texte un sens simple et qui s'accorde bien avec la grammaire [3]. »

Cependant ce sens simple et littéral ne pouvait être trouvé tant qu'on recourait à la vieille traduction latine et qu'on s'adressait aux textes bibliques sans le savoir philologique et historique nécessaire. La première condition pour arriver à une véritable intelligence de l'Écriture, c'était donc de connaître les langues sacrées, afin de pouvoir lire et comprendre le texte original des livres bibliques. Cette condition fondamentale de l'exégèse, sur laquelle tout le monde est d'accord aujourd'hui, Luther fut un des premiers à la revendiquer et à en prouver la nécessité absolue.

« Nous ne saurions nier, dit-il, que l'évangile, qui nous est venu et qui nous vient encore chaque jour par le Saint-Esprit, est venu au moyen des langues et a augmenté et sera conservé par ce moyen. Si donc nous aimons l'évangile, tenons ferme aux langues, car ce

[1] Opp. lat., III, 307.

[2] *L. c.*, 308.

[3] Opp. lat., XI, 91. Cf. œuv. allem., XXXIII, 34 : « Da künnen wir « nicht fürüber, wir müssen, wie ich immerdar sage, die Schrift las- « sen bleiben in einem einfältigen blossen Sinn, wie die Wort geben « und keine Glosse machen. Denn es gebührt uns nicht Gottes Wort « zu deuten, wie wir wollen ; wir sollen es nicht lenken, sondern « uns nach ihm lenken lassen, und ihm die Ehre geben, dass es « besser gesetzt sei, denn wirs können machen. » Opp. lat., III, 307 : « Unus ubique certus et simplex historiæ sensus captandus est, quem « si mutas, aut ab eo discedis, a scriptura te discessisse scias, atque « adeo incertam et dubiam sententiam sequi. »

n'est pas en vain que Dieu a fait écrire sa parole dans ces deux seules langues, l'Ancien Testament en hébreu et le Nouveau en grec. Si donc Dieu n'a pas méprisé ces langues, mais les a choisies entre toutes pour sa parole, nous aussi, nous devons les honorer entre toutes les autres. — Et retenons bien ceci, que nous ne conserverons pas l'évangile dans sa pureté sans les langues. Les langues sont le fourreau où se trouve le glaive de l'esprit, le vase qui renferme ce baume, l'écrin où se conserve ce trésor; elles sont comme les corbeilles où l'on conserve les pains et les poissons qui doivent nourrir le peuple. — Et si nous négligeons les langues, non-seulement nous perdrons l'évangile, mais il nous arrivera de ne plus savoir ni le latin ni même l'allemand. — Eh, dites-vous, bien des Pères sont arrivés au salut éternel et ont enseigné la doctrine chrétienne sans les langues. C'est vrai. Mais à quoi attribuez-vous leurs nombreuses erreurs dans l'Écriture? Combien de fois saint Augustin s'est-il trompé dans le Psautier et dans d'autres interprétations, aussi bien qu'Hilaire et tous ceux qui ont entrepris d'expliquer l'écriture! — Et les interprétations de tous les vieux Pères qui se sont occupés de l'Écriture sans les langues, bien qu'elles n'enseignent rien de mauvais, emploient bien souvent des termes impropres et des expressions fautives, et tâtonnent comme des aveugles, manquent le véritable sens et appliquent au texte leurs pieuses rêveries. Saint Augustin lui-même, dans son livre de la doctrine chrétienne, est forcé d'avouer qu'un docteur chrétien qui veut interpréter la Bible doit nécessairement connaître, non-seulement la langue latine, mais la langue grecque et hébraïque. Autrement il est impossible qu'il ne

se heurte pas de tous côtés ; car, même pour celui qui connaît les langues, il reste encore de grandes difficultés[1]. » — « Qui ne connaît point la langue hébraïque ne comprendra jamais parfaitement les Saintes-Écritures, car même le Nouveau Testament, qui est écrit en grec, est rempli de locutions hébraïques. Aussi a-t-on eu raison de dire que les Hébreux boivent à la source, les Grecs dans le ruisseau qui en dérive, et les Latins dans le bourbier. »

L'étude des langues à son tour exigeait d'autres connaissances, et avant tout la connaissance de la grammaire. Luther, profondément convaincu de son importance pour l'exégèse biblique, revient sans cesse sur la nécessité de cette étude. Et par études grammaticales il n'entend pas seulement qu'on connaisse la signification de chaque mot et sa valeur dans la phrase entière, mais surtout aussi qu'on ait pénétré dans l'esprit du style, des figures, de l'exposition tout entière. Cependant il ne s'arrêta pas là. Au principe grammatical il joignit le principe historique, qui veut que le texte biblique soit expliqué autant que possible par les circonstances de temps et de lieu dans lesquelles l'auteur a vécu et écrit. Il recommandait donc, à côté de l'étude des langues, du dictionnaire et de la grammaire, celle de l'histoire, de la géographie, de la chronologie, de l'archéologie, en un mot, de toutes les sciences qui peuvent faciliter l'intelligence des auteurs sacrés. « Quiconque veut expliquer ce prophète, dit-il dans son introduction au commentaire sur Ésaïe, doit en-

[1] Œuv. allem., XXII, 182 ss. Cf. XLII, 1 ss. « Ohne die ebräische « Sprache ist es nicht möglich die Schrift, sonderlich die Propheten, « an etlichen Orten klärlich zu verstehen. »

tendre deux choses : d'abord la grammaire, et même il faut qu'il la possède parfaitement. J'avoue franchement que je ne suis pas encore arrivé à une telle connaissance. Cependant l'autre science, celle de l'histoire sacrée, est plus nécessaire encore. Car s'il fallait être privé de l'une des deux, je préférerais avoir celle-ci plutôt que la grammaire. Voilà pourquoi la connaissance de l'histoire est nécessaire de toute façon; et pour cette science on n'exige pas seulement qu'on comprenne le sens des mots et des syllabes, mais encore qu'on possède ce qui appartient à la rhétorique et à la logique, qu'on examine soigneusement toutes les circonstances de l'histoire. » — « De même, par connaissances grammaticales, je n'entends pas seulement qu'on sache la signification de chaque mot, mais surtout les figures et les tournures de langage par lesquelles la langue hébraïque se distingue de toutes les autres et diffère de notre manière de parler. Et sous ce rapport nous devons certainement déplorer qu'il nous manque encore tant de choses, car nous n'avons pas encore de bonne grammaire hébraïque [1]. » — « Un bon grammairien, dit-il dans son commentaire sur la Genèse, doit s'appliquer à ramener les différentes significations à une seule qui soit sûre; car chaque mot a nécessairement un sens propre et particulier. Voilà pourquoi il doit indiquer l'origine de chaque mot, sa signification, et puis aussi les figures, les métaphores, les allusions et les phrases, c'est-à-dire la parenté qui existe d'un mot à l'autre, et il doit recueillir la manière et façon de parler [2]. »

[1] Opp. lat., XXII, 11 s.
[2] Opp. lat., VIII, 240.

Ailleurs il recommande l'étude de la chronologie et de la géographie : « Voici, dit-il, qui est un travail utile et nécessaire, d'étudier les histoires de l'Écriture sainte et de se souvenir de l'ordre chronologique. Le calcul du temps est très-utile pour bien comprendre la Sainte-Écriture[1]. » — « A côté de cela il serait bien bon qu'on connût la situation respective des pays, afin que les mots et les noms étrangers et inconnus ne fussent pas un embarras et ne jetassent pas d'obscurité sur l'histoire. Et afin de rendre un service semblable au lecteur, je décrirai brièvement la campagne de Jérusalem ou de Juda où Ésaïe a vécu et prêché, afin qu'il comprenne mieux quels sont les peuples que le prophète a en vue, quand il prophétise à ceux qui demeurent vers le Midi ou vers le Septentrion[2]. »

C'est ainsi qu'en face des *Fables et rêveries* des interprètes allégoriques, Luther préconisait l'importance de la lettre et demandait qu'on recherchât le sens naturel des textes bibliques, tout en tenant compte du langage poétique et figuré de la Bible et des différentes relations de temps et de lieu, dans lesquelles les auteurs sacrés avaient parlé et écrit. Cette méthode exégétique, appelée par Luther lui-même la méthode grammaticale, est celle que nous désignons avec plus de justesse par le nom de *méthode historique*, et que nous regardons aujourd'hui encore comme seule capable de mener à la véritable intelligence des Saintes-Écritures.

Et pourtant combien les esprits les plus vigoureux

[1] *L. c.*, 236.

[2] Opp. lat., XXII, 4.

se détachent difficilement d'erreurs invétérées ! Luther en est un exemple frappant. Après les déclarations si explicites que nous venons d'entendre, nous serions certainement autorisés à croire que le réformateur s'est toujours opposé de toutes ses forces à l'interprétation allégorique. Il n'en est rien cependant. Lui-même raconte qu'à partir du moment où il comprit le sens historique de l'Écriture, il avait détesté les allégories, mais qu'il avait eu une peine énorme à s'en détacher entièrement, bien qu'il eût reconnu que c'étaient là de vaines élucubrations[1]. Et en effet, il n'y parvint jamais. Après avoir condamné les écarts de l'interprétation allégorique, il se réserva le droit de l'employer *à côté* de l'interprétation grammaticale. Certainement il voulait qu'on recherchât tout d'abord le sens littéral des textes; mais, ce sens trouvé, l'allégorie pouvait servir, comme les « guirlandes et les fleurs, » à entourer d'un cadre le tableau de l'histoire. Semblable à la rhétorique, elle devait orner et peindre le récit historique, sans jamais servir à démontrer le dogme[2].

En refusant à l'allégorie toute force démonstrative en matière de foi, et en ne l'admettant que comme une arabesque exégétique pour orner le récit aride des faits historiques, Luther prouvait du reste que rien n'était plus éloigné de sa pensée que de mettre l'allégorie sur la même ligne que l'histoire. Autant la couleur naturelle du corps humain est plus belle que le meilleur tableau peint avec l'éclatans coloris d'un Apelle, « au-

[1] Opp. lat., I, 296.

[2] Œuv. allem., XXXIII, 178. Cf. Opp. lat., VIII, 193. « Ideo in asse-« rendis et confirmandis dogmatibus fidei nostræ non valent alle-« goriæ. »

tant l'histoire est plus excellente et plus puissante que l'allégorie[1]. » Celle-ci ne doit jamais former le *fond* du tableau, elle n'en peut être que le *cadre*[2].

Du reste, pour prévenir tout abus de la méthode allégorique, Luther donna une série de règles qui en fixaient l'emploi. D'abord, l'allégorie ne doit en rien être contraire à l'Écriture ni blesser le sens grammatical et historique, mais « avoir un fondement sûr dans la lettre de l'histoire » ou « rimer avec l'histoire[3]. » Il rejette les allégories absurdes et dénuées de sens, comme celle qui faisait du paradis le ciel et des arbres les anges, parce que ce sont des « pensées folles et inutiles[4]. » Il demande de plus que l'allégorie soit conforme à la foi, d'après la prescription de l'apôtre, qu'elle se rapporte autant que possible à Christ et à son évangile, et qu'on n'en abuse jamais pour établir de nouvelles doctrines[5]. Dans son Commentaire sur

[1] Opp. lat., II, 302.

[2] Opp. lat., VII, 308.

[3] Opp. lat., I, 298; VII, 307.

[4] Opp. lat., I, 296.

[5] Œuv. allem., XXXIII, 175 : « Also habe ich vor gesagt : Wer da « die Schrift geistlich auslegen will, oder in einem verborgenen Sinn, « soll für allen Dingen auf sehen, dass ers also treffe, dass sichs « reime mit dem Glauben, oder, wie S. Paulus lehret, dass es dem « Glauben ähnlich sei ; wo anders, so taugt es nichts. » — XXXV, 32 : « Wir haben bisher gehört, wie man die heilige Schrift soll handeln, « wenn man suchen will heimliche Deutung, dass man ja zuvor sehe « wie man bei dem Hauptsinn und christlichen Verstande bleibe, « welches der Grund ist und Kern der heiligen Schrift. Darnach wenn « man Lust hat auch solche heimliche Deutung zu suchen, so ziehe « mans dahin dass es auf den Glauben und das Predigtamt geführet « werde, sonst fähret man hin und her, und ist ungewiss was man « thut. » — XXXV, 309 : « Was du willt geistlich deuten, das sollt du « immerdar führen auf den Glauben an Christum und aufs Evange- « lium. » Cf. *L. c.*, 23, 204, 278 etc.

l'épître aux Galates, il nomme saint Paul un interprète allégorique très-habile, parce qu'il applique l'allégorie à la doctrine de la foi, à la grâce, à Christ, et non à la loi et aux œuvres, comme l'ont fait Origène et Jérôme. Aussi est-il dangereux d'imiter les auteurs bibliques dans ce genre d'interprétation, car personne ne pourra y réussir, « s'il ne possède pas une connaissance profonde de la doctrine chrétienne[1]. »

A ces règles Luther joignit de nombreux exemples de la manière dont on devait allégoriser. D'après l'épître de Pierre, il voit dans le déluge une figure du baptême[2]; la pierre sur laquelle reposa Jacob lors de sa fuite est « Christ notre seule pierre angulaire; » l'échelle que le patriarche vit en songe est également « Christ, sur qui les prophètes et toute la Sainte-Écriture montent et descendent[3]; » la robe de Joseph figure « l'Église chrétienne qui est le vêtement et l'ornement du Christ[4]; » etc. Par contre, il n'admet pas l'interprétation qui voyait dans l'arche de Noé le corps de Christ, « parce que rien ne prouve la justesse de cette interprétation; » il préfère qu'on dise que l'arche est l'Église et la porte de l'arche la parole par laquelle on entre dans la communauté chrétienne, « cette allégorisation étant conforme à l'Écriture. »

Lui-même développe alors l'allégorie dans ce sens; le bois lisse de l'arche signifie la « douceur des chrétiens, » le goudron dont elle fut enduite « la charité et la patience » qui relient la communauté chrétienne, etc.[5].

[1] Opp. lat., VIII, 193.
[2] Œuv. allem., XXXIII, 175.
[3] Œuv. allem., XXXIV, 133.
[4] *L. c.*, 252.
[5] Œuv. allem., XXXIII, 176 ss.

Il est vrai qu'ici, comme ailleurs, il a conscience de la nature subjective de son explication, et il admet volontiers que tout le monde ne soit pas de son avis : « Si quelqu'un ne veut pas accepter cette interprétation, dit-il, nous lui laissons entière liberté, car il faut s'en tenir au sens principal que donne la lettre; pour le reste, nous avons la faculté de l'orner et de l'arranger comme nous pouvons[1]. » Comme professeur de l'université, Luther devait protester avec d'autant plus d'énergie contre l'allégorisation arbitraire, que la théologie scolastique avait entrepris de changer en allégories chrétiennes jusqu'aux métamorphoses d'Ovide[2]. Mais même ici il ne put s'empêcher d'accorder à ce genre d'interprétation le droit de cité dans la science exégétique. « Prenez garde, disait-il aux jeunes théologiens, de ne pas vous appliquer à l'interprétation spirituelle, mais saisissez la foi, la charité et la Parole de Dieu. Que ce soit là votre étude principale, et après cela pourra venir ce que jusqu'ici les théologiens ont regardé comme la chose importante entre toutes, » c'est-à-dire l'allégorie.

Certes, c'étaient là de larges concessions faites à l'exégèse traditionnelle; et pourtant, s'il s'agissait de simples rapprochements homilétiques faits dans le but d'édifier le lecteur, ou de moyens rhétoriques employés

[1] *L. c.*, 179.

[2] Opp. lat., VII, 307. « Ac primum quidem a stolidis et otiosis mo- « nachis ortæ sunt et tandem ita late serpserunt, ut quidam meta- « morphosin Ovidii in allegorias verterint. Mariam fecerunt laurum, « Apollinem Christum.... » — En général, Marie jouait un grand rôle dans ce genre d'interprétation, on expliquait d'elle jusqu'au buisson ardent dans lequel le Seigneur apparut à Moïse. Voy. Œuv. allem., XXXV, 80.

pour orner et animer le discours, nous n'aurions pas le droit de juger trop sévèrement Luther, bien que dans ses sermons et ses ouvrages populaires il fasse un usage trop fréquent de ce mode d'interprétation. En effet, presque partout nous trouvons un dernier chapitre amené par ces mots : « Voilà pour l'histoire ; passons maintenant aux mystères ou à l'interprétation spirituelle. » Mais même dans ce cas, Luther a conscience de sa manière d'agir, il sait qu'il abandonne son principe scripturaire ; le plus souvent il fait sentir qu'il cède à l'habitude et au goût du temps. Comme saint Augustin il appelle cela « flâner et jouer spirituellement » ; souvent aussi il s'arrête au milieu de ses interprétations allégoriques en disant : « C'est assez flâné pour cette fois-ci. »

Mais Luther alla plus loin ; il viola les règles qu'il avait lui-même tracées, et se mit en contradiction ouverte avec son principe suprême. Après avoir admis le sens mystique à côté du sens historique, il finit par exclure expressément celui-ci pour y substituer celui-là. Ainsi, par exemple, pour le passage Zach. X, 10, il déclare formellement qu'une interprétation historique est inadmissible[1]. De même, lorsqu'au neuvième chapitre d'Ésaïe il est dit du sujet de la prophétie, qu'il brise le joug pesant..... comme au temps de Madian, avec une allusion plus ou moins directe au haut fait de Gédéon, Luther prétend qu'ici l'allégorisation est tout à fait indispensable. « Toute cette guerre, dit-il, ne peut être comprise que des Amalécites spirituels et

[1] Œuv. allem., XLII, 313. « Alles diess muss, dem Vorigen nach, « geistlich verstanden werden. »

du Gédéon spirituel.» Et voici que toute l'aventure de Gédéon, avec trompettes, flambeaux, cruches d'argile, etc., est expliquée spirituellement du Christ. Luther va même jusqu'à établir à cette occasion la règle générale : que « toutes les défaites ennemies mentionnées dans la Bible signifient la mortification spirituelle, que Christ et ses serviteurs produisent par le son des trompettes et par la lumière cachée dans les cruches d'argile[1].»

Mais c'est surtout lorsqu'il arrive à la grammaire de se trouver en désaccord avec la dogmatique, que Luther n'hésite pas à sacrifier ses principes herméneutiques à des idées préconçues, et à dénaturer sciemment le sens de l'Écriture. Le dogme devient alors pour lui le critère de l'exégèse. « Quiconque veut étudier la Sainte-Écriture, dit-il, doit tout d'abord s'efforcer de rester fidèle à la lettre, autant que possible, et ne doit pas s'en éloigner, *à moins* qu'un article de foi ne l'oblige à comprendre un texte autrement que ne le veut le sens des mots[2].» Il est inutile d'ajouter que cette modification apportée à son principe suprême devint pour Luther une source de nombreuses et fatales erreurs. Et en effet, sous l'influence des théories dogmatiques, il trouva dans une série de passages scripturaires des articles de foi qui n'y étaient nullement contenus, qui au contraire se trouvaient en opposition directe avec la lettre et le contexte tout entier.

[1] Walch VI, 225, ff.

[2] « Die natürliche Sprach ist Frau Kaiserin, die geht über alle sub-« tile spitzige, sophistische Dichtunge : Von der muss man nicht « weichen, es zwinge denn ein offenbärlicher Artikel des Glaubens » Œuv. allem., XXXIX, 258.

Il est vrai que cette même préoccupation dogmatique le fit tomber dans l'excès contraire, c'est-à-dire dans un littéralisme exagéré et pédant. C'est ainsi qu'il déclare, dans le premier chapitre de la Genèse, que Dieu a créé le monde en six jours de vingt-quatre heures, et qu'il voit dans le serpent qui séduisit Ève un vrai serpent, parce qu'une explication allégorique violenterait le texte[1].

Cependant l'interprétation grammaticale devait nécessairement rencontrer de nombreux obstacles et d'immenses difficultés dans un temps où les sciences philologique et archéologique étaient encore dans leur enfance; et, en effet, il se trouva un grand nombre de passages où elle ne suffisait pas pour donner un sens clair et précis. Luther, afin de suppléer à l'insuffisance des moyens exégétiques, érigea en principe herméneutique l'interprétation de l'Écriture par elle-même ou l'interprétation par analogie, qui consiste, selon lui, dans l'explication des passages douteux et obscurs par d'autres passages qui présentent un sens clair et formel.

Nous l'entendons énoncer ce principe dans l'un de ses premiers commentaires. « Il est vrai, dit-il dans son explication du 37e psaume de l'année 1521, il est vrai que certains passages de la Bible sont obscurs; mais ils ne contiennent pas autre chose que ne contiennent en d'autres endroits les passages clairs et précis »[2]. Dans sa réponse à Jérôme Emser, il loue les pères de l'Église d'avoir suivi cette méthode. Il appelle cela « interpréter l'Écriture par l'Écriture. » (*Schrift mit Schrift erleuch-*

[1] Opp. lat., I, 9 ss.

[2] Œuv. allem., XXXIX, 134, 136.

ten.) La véritable science exégétique consiste à savoir bien faire ces rapprochements[1]. Pour éclaircir les textes obscurs, il faut devenir riche et puissant en passages clairs et s'en servir « comme d'un glaive nu sans gloses,» afin que les adversaires, vaincus par la lumière sainte, reconnaissent que les Paroles de Dieu peuvent se passer de l'interprétation humaine[2].

Ce principe reposait sur la conception de l'Écriture comme d'un organisme où tout se tient, où chaque partie est intimement liée et enchaînée à l'autre. Tout ce qui ne concordait pas avec cet ensemble, Luther le rejetait; ce qui était contraire au sens clair de la Bible, il le condamnait. On peut ne pas suivre le réformateur dans ses déductions jusqu'au bout, toujours faut-il reconnaître que son point de vue était parfaitement fondé et que le principe de l'interprétation par analogie était aussi vrai que nouveau. Du reste, Luther ne se contenta pas d'énoncer le principe, il en régla l'application. Trois choses lui semblaient surtout nécessaires pour arriver à une intelligence complète des passages obscurs de la Bible. D'abord, de revenir à la Parole de Christ, telle qu'elle est conservée et pour ainsi dire stéréotypée dans les évangiles; ensuite, de faire la part de la langue hébraïque ou de l'idiome hellénistique; enfin, de comparer entre eux les passages parallèles, afin d'en tirer des notions générales. Cependant il ne se dissimulait pas les inconvénients de cette méthode. Il savait qu'elle pouvait devenir un instrument dangereux pour celui qui n'est pas en état de contrôler la

[1] « Das ist die rechte Kunst dass man die Schrift recht und wohl zusammentrage. » Œuv. allem., XXVII, 245.

[2] *L. c.*, 245.

légitimité des rapprochements, et il recommandait d'éviter soigneusement l'arbitraire dans le choix des parallèles. « La manière de bien comprendre et de bien expliquer l'Écriture ne consiste pas à rapprocher différents passages tirés de divers endroits, sans s'inquiéter des rapports qui existent entre eux; au contraire, c'est la manière la plus sûre d'errer dans l'Écriture»[1]. — « C'est là, dit-il ailleurs, la propriété de la Sainte-Écriture, de s'interpréter elle-même à l'aide de passages et d'endroits rapprochés les uns des autres. — Et de toutes les manières d'étudier la Sainte-Écriture, la plus sûre est certainement de rechercher le véritable sens en rapprochant et en comparant de nombreux passages. Mais si l'on se borne à arracher de la Bible des paroles isolées, on s'expose trop facilement à la défigurer[2]. »

Fidèle à ce principe de l'interprétation de l'Écriture par elle-même, Luther demandait à l'exégète biblique avant tout d'avoir une connaissance exacte ou même une expérience intime des faits et des notions qu'il voulait expliquer. « Lorsqu'on veut expliquer une chose, il faut toujours commencer par se demander quel est l'objet ou le fait dont il est question. Et après cela seulement il faut faire accorder les mots avec le fait, si la grammaire le permet, et non le fait avec les mots»[3]. « Car la grammaire doit être la servante de l'Écriture, et non son juge[4]. » Le premier devoir de l'interprète est

[1] Walch, XV, 1265.

[2] « Es gilt nicht, dass man also etliche Wort aus der Schrift zwacke und mache ihm eine wichsene Nasen nach unserm Kopfe. » OEuv. allem., LI, 317.

[3] Opp. lat., I, 334 s.

[4] OEuv. allem., XLVI, 290.

donc de saisir et de rendre le plus fidèlement possible le contenu de l'Écriture ; quant à l'explication historique et grammaticale, qui devait servir à trouver sûrement le contenu du passage à interpréter, elle est réglée par ce contenu même et limitée par lui. « Car bien que la première chose nécessaire soit *cognitio verborum*, cependant la chose principale est *cognitio rerum;* en effet, si l'on confond et si l'on mêle les faits, les mots eux-mêmes prennent un autre sens, et l'on arrive à avoir une nouvelle grammaire»[1]. — « C'est la théologie qui est nécessaire, car elle seule juge et enseigne bien les choses[2]. »

Si, par ces déclarations, Luther avait voulu exprimer l'idée que les connaissances philologiques et historiques seules ne suffisent pas pour approfondir le vrai sens des livres sacrés, mais qu'il faut avant tout un cœur croyant et pénétré de la vérité des faits relatifs au salut pour comprendre et développer le contenu de la révélation divine, comme il l'a dit et répété ailleurs en toutes lettres, nous serions parfaitement d'accord avec lui. Car certainement, la science du philologue ou de l'orientaliste n'est pas l'unique, ni même la première condition de l'interprétation des livres bibliques, et celui-là seul qui par son expérience individuelle a connu la vertu et la puissance de la Parole de Dieu, pourra approfondir le véritable sens de l'Écriture et le communiquer aux autres. Luther lui-même en est du reste un exemple frappant. Car, si malgré l'insuffisance de ces connaissances philologiques, il a si bien réussi dans

[1] Opp. lat., I, 336.
[2] *L. c.*, 342.

l'interprétation de la Bible, il le doit à cette affinité intime avec le contenu scripturaire, à cette expérience vivante de la vérité et de la doctrine du salut.

Mais Luther alla plus loin; la conception dont nous venons de parler devint pour lui la source d'une funeste aberration sur un point spécial de l'herméneutique, c'est-à-dire dans l'interprétation de l'Ancien Testament. Luther était profondément convaincu de la liaison intime des deux codes de la révélation; à ses yeux l'Ancien Testament préfigurait et prédisait Christ et son œuvre. D'après cela l'exégèse devait chercher Christ, et Christ avant tout, dans les écrits de l'ancienne économie, non pas au moyen de la grammaire, qui n'y peut rien, mais avec le secours de l'Evangile, qui nous révèle le sens caché des prophéties en nous en montrant en même temps l'accomplissement. C'est pour cela aussi qu'il refusait aux rabbins et aux grammairiens juifs la véritable intelligence de l'Ancien Testament, parce que cette partie de l'Écriture ne pouvait être clairement comprise que lorsque Christ était bien reconnu[1]. Nous nous bornerons ici à une seule citation qui sert à caractériser ce point de vue : « Les ennemis du Christ, dit Luther, les Juifs, nous raillent comme si nous n'avions pas la vraie Bible, parce qu'il y a quelques mots qui sont différents dans le texte hébreu. Moi, je me moque des railleries des Juifs, et leur jugement ne me ferait pas apprendre une seule lettre de la langue hébraïque. La raison en est celle-ci : nous, nous possédons le sens et l'esprit de la Bible, parce que nous possédons le Nouveau Testament, c'est-à-dire Jésus-Christ,

[1] Opp. lat., X, 197.

celui qui est annoncé dans l'Ancien Testament, qui est venu et qui nous a apporté la lumière et l'intelligence de l'Écriture. Car une chose est sûre et restera toujours vraie : celui qui ne possède pas entièrement et qui ne veut pas posséder cet homme qui s'appelle Jésus-Christ, le fils de Dieu, fera mieux de ne pas s'occuper de la Bible. Les Juifs, parce qu'ils n'admettent pas le Christ, ne peuvent pas comprendre ni savoir ce que disent Moïse, les Prophètes et les Psaumes, mais l'Écriture est nécessairement pour eux ce qu'est une lettre pour un homme qui ne sait pas lire. En un mot, si nous ne nous appliquons pas de toutes nos forces à trouver dans la Bible hébraïque, chaque fois que c'est possible, le sens du Nouveau Testament, contrairement à l'interprétation des rabbins, nous aurions mieux fait de conserver l'ancienne version[1].»

Si par là Luther avait voulu exprimer l'idée que Jésus-Christ est le centre du christianisme et, par conséquent, aussi le centre de la Bible, et que l'Ancien Testament ne fait partie des Écritures des chrétiens qu'au sens et dans la mesure où l'ancienne alliance se rattache à la nouvelle, c'est-à-dire comme pressentiment, prédiction et préparation, rien ne serait plus juste ni plus légitime. Mais, quand il désigne tout simplement le contenu de l'Écriture d'une manière concrète comme le « Christ historique, » quand il indique comme le premier et le plus important des devoirs de l'exégète de trouver dans les textes de l'Ancien Testament l'image de la personne historique du Christ, quand il établit la règle générale : « Si tu veux interpréter sûrement la

[1] Œuv. allem., XXXVII, 2-5.

Bible, prends Christ devant toi, car c'est là l'homme auquel se rapporte tout[1],» et qu'il va jusqu'à prétendre qu'il faut expliquer l'Écriture de manière «à rapporter *tout* au seigneur Jésus-Christ[2],» il étouffe la liberté de l'exégète et détruit le principe suprême de l'interprétation historique. Encore une fois, nous ne blâmons pas Luther d'avoir préconisé les rapports des deux alliances. Ces rapports existent; ils ont leur raison dans les dispensations même de Dieu et dans la marche de ses révélations. L'exégèse a donc non-seulement le droit, mais même le devoir de signaler le lien mystérieux qui joint le christianisme au judaïsme et le salut des hommes aux espérances d'un peuple. Mais ce travail doit porter sur le fond des choses, sur les grands faits de l'histoire, sur les passages qui ont une signification prophétique réelle, et non sur des mots isolés, des expressions accidentelles ou des rapprochements que désavoue le contexte. L'Ancien Testament renferme, à côté des grands traits de la prophétie, des lois, des récits et des chants, qui sont le miroir fidèle des temps et des hommes au milieu desquels ils ont pris naissance, et qui par conséquent veulent être expliqués par la méthode historique. Voilà ce que Luther a méconnu en introduisant la figure historique du Christ dans tous les livres de l'Ancien Testament, en faisant de la Bible entière une histoire de Jésus-Christ.

Et qui donc oserait prétendre que c'est le *Christ historique* qui «a fait sortir le peuple d'Israël de l'Égypte, l'a conduit à travers la mer Rouge, lui est ap-

[1] Œuv. allem., LXIII, 22. *Vorr. auf das Alte Testament.*

[2] Œuv. allem., XXXIV, 24.

paru dans la colonne de feu et de fumée, a nourri ce peuple avec la manne du ciel, l'a fait entrer dans le pays de Canaan, et lui a donné des prêtres et des rois [1]? » Qui oserait dire que c'est le Christ historique qui au paradis a été le médiateur entre Dieu et les hommes [2], qui est apparu aux patriarches et a lutté avec Jacob [3], qui a veillé sur Joseph dans sa prison [4], etc.? Et pourtant, d'après les déclarations les plus explicites de Luther, c'est « Jésus de Nazareth, le Fils de la vierge Marie, que nous appelons Christ, notre Seigneur et Dieu, et que les Juifs ont crucifié [5], » qui a fait tout cela.

Mais il n'est pas toujours possible de faire intervenir directement le Christ dans l'histoire du peuple juif, alors Luther le trouve au moins dans les prophéties et les prédictions. C'est ainsi que le sang des raisins, dans la bénédiction de Juda (Gen. XLIX, 11), est regardé comme un présage de la mort sanglante de Jésus [6]. On comprend que, sous l'empire d'une telle préoccupation, Luther ait été sans cesse tenté de voir dans les Psaumes et les livres prophétiques des prédictions messianiques directes. Et en effet, nous le voyons appliquer au Christ non-seulement les grands traits, les idées principales de ces livres, mais jusqu'aux détails les plus minutieux. Quelquefois, il est vrai, Luther paraît avoir des scrupules sur l'arbitraire de sa manière d'agir, mais aussitôt il les rejette bien loin, en décla-

[1] Œuv. allem., XXXVII, 65.
[2] Opp. lat., I, 229.
[3] Opp. lat., VIII, 191.
[4] Opp. lat., IX, 279 ss.
[5] Œuv. allem., XXXVII. 65.
[6] Opp. lat., XI, 230.

rant « qu'une fois pour toutes celui-là ne peut errer qui voit Christ dans l'Écriture, lors même qu'on ne le verrait pas partout selon la lettre[1]. » Et ailleurs il avoue que lorsqu'il lui arrivait de ne pas trouver Christ dans un passage, « il n'en était pas rassasié[2]. » Il est tellement pénétré de ce principe, que là même où il ne peut supposer au psalmiste une connaissance claire et ouverte de Christ, il le fait regarder « secrètement sur le Sauveur du monde, Jésus-Christ[3]. » Après cela il n'est pas étonnant qu'il pût trouver dans le 8e psaume tous les articles dogmatiques de la Confession d'Augsbourg; car dans ce psaume « le Saint-Esprit nous enseigne par le prophète David, en paroles brèves et précises, le Christ, les deux natures en Christ et l'union des deux natures; le royaume de Christ, la régénération de l'homme, l'abaissement, la passion et la mort de Christ, sa résurrection, son élévation, sa glorification, son règne et sa puissance sur toutes les créatures[4]. » Exemple classique de l'abus qu'on fit du principe scripturaire, du moment qu'on abandonna sa conception primitive!

Avant de terminer ce chapitre, il nous reste à indiquer les principes que posa Luther pour la version de la Bible. En relisant le *Message sur l'Interprétation*, les *Sommaires des Psaumes et des Causes de l'Interprétation*, où il s'occupe plus spécialement de cette question, nous voyons qu'outre les principes hermé-

[1] Œuv. allem., XXXVIII, 360.
[2] *L. c.*
[3] Opp. lat., XX, 189.
[4] Œuv. allem., XXXIX, 6.

neutiques que nous venons d'exposer, Luther traça quelques règles spéciales pour la traduction des livres saints. Or ces règles sont parfaitement identiques à celles que la science moderne a mises en avant comme les seules bonnes. Elles exigent que la traduction soit aussi authentique que possible, qu'elle rende l'original de la manière la plus fidèle et la plus allemande. « Je me suis efforcé en traduisant à parler un allemand pur et intelligible[1]. » — « Quiconque veut traduire doit avoir une grande provision d'expressions, afin de pouvoir choisir quand l'une d'elles ne cadre pas avec la chose. » — « Comme quelques-uns seront peut-être choqués de ce que nous nous sommes écarté si librement de la lettre en plusieurs endroits, et que parfois aussi nous avons suivi un autre sens que celui que les rabbins et les grammairiens juifs enseignent, nous allons indiquer nos raisons et les expliquer par quelques exemples, afin qu'ils voient que ce n'est pas par ignorance de la langue ou des gloses rabbiniques, mais bien à dessein et parce que nous le voulions, que nous avons traduit ainsi. » — « Nous avons donc cherché à traduire d'une manière intelligible, parce qu'en allemand on n'est pas habitué à cette manière de parler comme en hébreu. » — « Si après cela maître Klügling n'en est pas content, lui qui ne s'inquiète pas de savoir comment un Allemand pourra comprendre le texte, mais qui tient à conserver très-exactement les mots, de manière à n'être compris par personne, cela nous est bien égal; nous n'avons rien ôté au sens, et

[1] *Sendschreiben vom Dolmetschen* (Lomler, *Luthers deutsche Schriften*, II, 357)

nous avons rendu les mots intelligiblement. » — Et de même, ils feront parade de leur science en critiquant la règle que nous avons préconisée, qu'il faut tantôt s'en tenir à la lettre et tantôt ne rendre que le sens. » — « Quelquefois aussi nous avons traduit très-littéralement, bien que nous eussions pu rendre le texte autrement et plus clairement, par la seule raison que ces termes sont importants[1]. » — « Cependant je n'ai pas abandonné trop volontiers la lettre, mais j'ai eu grand soin, ainsi que mes collaborateurs, de rester fidèle à la lettre dans les passages importants, et je ne m'en suis pas écarté si librement. Ainsi pour Jean VI, 27, quand Jésus dit : Celui-ci Dieu le Père l'a scellé; il eût été plus allemand de dire : Dieu le Père l'a marqué, ou l'a désigné. Mais j'ai préféré manquer à la langue allemande, plutôt que de m'écarter de la Parole. Certes, traduire la Bible n'est pas l'affaire de tout le monde; il faut pour cela un cœur vraiment pieux, fidèle, zélé, craintif, chrétien, savant, expérimenté et exercé. C'est pourquoi j'estime que nul faux chrétien ni sectaire ne pourra jamais traduire fidèlement l'Écriture[2]. »

[1] *Summarien über die Psalmen*, Œuv. allem., XXXVII, 254, 260, 262, 266.

[1] *Sendschreiben. L. c.*

CHAPITRE V.

LES PRINCIPES HERMÉNEUTIQUES DE LUTHER APPLIQUÉS DANS SES COMMENTAIRES ET SA VERSION DE LA BIBLE.

Tels sont les principes herméneutiques professés par Luther en divers endroits de ses écrits. Il nous reste maintenant à voir de quelle manière le Réformateur les a lui-même appliqués dans ses nombreux travaux exégétiques ; en d'autres termes, il nous faut examiner son interprétation des textes dans ses commentaires aussi bien que dans sa traduction de la Bible. Pour simplifier cette tâche, il conviendra de distinguer le commentateur du traducteur, et l'interprète de l'Ancien Testament de celui du Nouveau.

Le premier principe herméneutique mis en avant par Luther étant le principe de l'interprétation littérale, on s'attend à voir le Réformateur rechercher avant tout le sens simple et grammatical des textes bibliques. Et en effet, en parcourant ses commentaires sur l'Ancien Testament, on y trouve une série de passages qui attestent de la part de leur auteur des efforts consciencieux pour pénétrer le sens littéral des livres sacrés, à l'aide du dictionnaire et de la grammaire. Luther y discute la signification véritable des mots, il examine les sens proposés par d'autres exégètes, il s'appuie de citations empruntées à la littérature sacrée tout entière. Ces efforts n'aboutissent pas toujours, il est vrai. Le réformateur n'était pas un linguiste bien distingué, même pour son époque, et il s'est trompé plus d'une fois sur la valeur d'un mot, sur la signification d'un

terme plus ou moins obscur, comme il y en a tant dans l'Ancien Testament. Toutefois les remarques philologiques répandues dans ses commentaires ne sont pas sans valeur, et souvent elles dénotent de la part de l'exégète des connaissances hébraïques peu communes pour le seizième siècle. On en jugera par les exemples que nous faisons suivre, et que nous prenons au hasard dans ses commentaires savants.

C'est ainsi qu'en étudiant le quatrième chapitre de la Genèse, Luther s'arrête au terme עוני מנשוא du 13e verset: «Ces deux mots, *Minso* et *Avon*, dit-il, font le désespoir des grammairiens. Jérôme traduit: mon iniquité est trop grande pour pouvoir être pardonnée. Sanctes Pagninus les rend ainsi: ma punition est trop grande pour que je puisse la supporter. Mais de cette manière nous faisons de Caïn un martyr et d'Abel un pécheur. Or j'ai dit plus haut que *nasa*, appliqué au péché, signifie lever ou enlever le péché, ce que dans notre langage ordinaire nous appelons remettre et pardonner le péché. Ainsi au Ps. XXII nous lisons: *Aschre nesu püscha*, ce qui signifie mot à mot: Heureux celui qui est délivré du crime ou du péché. Nous dirions: heureux celui auquel le péché est pardonné. De même Ès. XXXIII: le peuple qui habite en elle *nesu avon*, ce qui veut dire: est libéré du crime, ou est un peuple pardonné. Quant au second mot, *avoni*, on le fait dériver du verbe *anah*, qui signifie être affligé, comme Zach. IX: Ton roi vient à toi pauvre ou affligé. Notre version porte *mitis;* comme au Ps. CXXXII: souviens-toi, Seigneur, de David et de toute sa mansuétude, c'est-à-dire de ses afflictions. De là vient le terme d'humilité qu'emploie la vierge Marie dans son

cantique (Luc I). Ceci a engagé Sanctes à traduire *avon* par punition. Mais *avoni,* ici comme dans une foule d'autres passages de l'Écriture, signifie iniquité ou péché, et c'est ce que marque également le mot *levare* qui l'accompagne[1].»

Au sixième chapitre de la Genèse il discute le mot נפלים: « On est partagé sur la signification de ce mot, dit-il; les uns le font dériver de *naphal*, qui signifie faire tomber; les autres admettent le sens passif du verbe et disent que les hommes, voyant ces grands corps, tombaient à la renverse de peur. Quant à moi, pour dire mon opinion sur ce mot, je crois qu'il ne faut le prendre ni dans le sens neutre ni dans le sens passif, mais bien dans le sens actif, le verbe *naphal* étant souvent employé activement, bien qu'il ne soit pas de la troisième conjugaison, qui contient proprement les transitifs. Ainsi au livre de Josué, chap. XI, il est dit: « Josué, et toute l'armée avec lui, marcha contre eux près des eaux de Merom, et ils se ruèrent sur eux.» Or si nous prenions le verbe dans le sens neutre, comme si Josué et les siens étaient tombés devant les ennemis, nous serions en contradiction avec l'histoire; car elle dit que Josué s'est rué sur eux et les a promptement vaincus. Ce texte me fait donc penser que les Nephilim n'ont pas été appelés ainsi pour leur grande taille, comme le disent les rabbins, mais à cause de la tyrannie qu'ils exerçaient contre ceux qui leur étaient soumis[2].»

Ailleurs, Luther expose le sens primitif et les signi-

[1] Luth. opp., II, p. 37, 38.

[2] Opp. lat., II, 155 ss

fications dérivées de רחם[1], de דבר[2], etc.; il marque les nuances existant entre אדם, אנוש et איש[3], ou bien entre אביון, עני, חלכה, דל, דך, רש et מסכן[4]; il recherche l'étymologie de différents termes techniques[5] ou des inscriptions placées en tête des Psaumes[6]. « Ce titre est neuf, dit-il dans l'explication du huitième psaume. On a tant discuté sur la signification de *torcularia*, que j'avoue ne plus savoir qui a raison. Car il n'y a en tout que trois psaumes qui dans leur titre ont le mot *torcularia*, le 8e qui porte le nom de David, le 80e, attribué à Assaph, et le 83e aux fils de Choré. Il n'est pas probable (comme le pensent les plus estimés des commentateurs hébreux) que David ait composé ce psaume dans les pressoirs des Palestiniens, parce qu'il s'ensuivrait qu'Assaph et les fils de Choré y ont également composé les leurs, et on ne lit pas que David a été dans les pressoirs de la Palestine, mais à Geth (qui plus tard est appelé Gaza), une ville de la Palestine, bien que גת signifie *torcular*. Ce que d'autres ont dit, que ce psaume a été fait pour être chanté à la fête des Tabernacles, ne me satisfait pas non plus. C'est pourquoi, si nous suivons la lettre, je suis presque de l'avis de Lyra, qui pense que Githith est le nom propre d'un instrument de musique[7]. »

Quant à l'inscription des Ps. 120-134, Luther en

[1] Opp. lat., V, 61.
[2] Opp. lat, XXII, 36; XIV, 195.
[3] Opp. XV, 39.
[4] *L. c.*, 179.
[5] Opp., XIV, 175, œuv. allem., XXXIX, 5 etc.
[6] Opp., XV, 1 ss.; 68 ss. et pass.
[7] Opp. lat., XV, 3 s.

donne une explication beaucoup plus sensée que celles des exégètes juifs ou des Pères. Le terme de *Mahala* signifiant quelquefois une élévation, Luther traduisit: cantique à chanter dans le chœur supérieur (*Lied im höhern Chor*), et il expliquait ce titre en disant que ces chants religieux étaient destinés à être chantés par les lévites ou les prêtres placés plus haut que la communauté[1].

Il serait facile de multiplier ces citations, les commentaires savants de Luther étant pleins d'explications analogues. Mais les quelques passages que nous avons transcrits suffisent pour donner une idée exacte de son interprétation grammaticale. Ajoutons seulement que Luther ne s'est pas borné à rechercher le sens naturel et simple des textes bibliques, mais que partout il a combattu l'interprétation des exégètes catholiques et des commentateurs juifs, et signalé leurs erreurs et leurs fautes. C'est ainsi qu'à propos du protévangile (Gen. III, 15) il déplore que Satan, par une fausse interprétation, ait appliqué un texte si riche en consolations à la vierge Marie. « Car dans toutes les Bibles latines le pronom se trouve au féminin: *Et ipsa conteret.* » Il rétablit la véritable leçon *ipsum*, et fait rapporter ce pronom à la semence, c'est-à-dire à Christ[2]. Ailleurs il prouve que le terme עַל־דְּבַר שָׂרַי (Gen. XII, 17) signifie simplement: à cause de Sarah. C'est donc une fable absurde, inventée par les rabbins, de dire que cette parole a été un ange qui veillait sur Sarah et qui frappait les Égyptiens de toutes espèces de

[1] Opp. lat., XIX, 165.
[2] Opp. lat., I, 242 s.

plaies, chaque fois que Sarah le lui ordonnait[1]. Plus loin encore, en expliquant le quatorzième chapitre de la Genèse, il réfute l'opinion des papistes, qui fondaient le sacrifice de la messe sur le dix-huitième verset; il faut, dit-il, s'en tenir au sens simple et littéral, d'après lequel Melchisédec, après avoir rendu grâces à Dieu de la victoire, a fait un grand festin en signe de réjouissance[2].

Assurément ces tentatives de pénétrer le sens littéral des textes bibliques sont dignes d'éloges. Si, après cela, il est arrivé à Luther d'indiquer pour certains mots des étymologies que la science n'admet plus de nos jours, ou de faire des conjectures qui ne subsistent pas devant une critique sérieuse, comme lorsqu'il fait dériver שמים de מים, שדי de שד, תרפים de רפה[3] etc., ou qu'il applique les noms de Gog et Magog aux Turcs, parce qu'à la façon des nomades ils habitent sous des toits (גג)[4], nous ne devons pas le juger trop sévèrement, ni surtout en conclure avec Richard Simon[5] que le réformateur allemand était ignorant en hébreu. Ses attaques même contre l'exégèse des rabbins ne prouvent rien sous ce rapport, car nous savons trop bien à quelle source elles doivent être ramenées.

Luther, dans ses commentaires, n'a donc pas négligé l'élément philologique. On s'attend dès lors à le voir également appliquer le principe historique, si intimement lié au principe grammatical et si hautement

[1] Opp. lat., III, 165 s.
[2] Œuv. allem., XXXIII, 295. Opp. lat., III, 257.
[3] Opp. lat., I, 31; IV, 52; VIII, 45.
[4] Œuv. allem., XLII, 221.
[5] *Histoire critique du Vieux Testament*, III, 432. Ed. d'Amsterdam.

revendiqué par Luther lui-même. Or il est incontestable que dans ses travaux exégétiques on trouve de nombreuses traces d'une interprétation historique. Ainsi dans l'introduction au prophète Esaïe, le réformateur déclare explicitement que pour l'intelligence de cet auteur biblique l'étude du deuxième livre des Rois et du deuxième livre des Chroniques est indispensable, et dans son commentaire nous le voyons rechercher avec soin les faits historiques auxquels le prophète fait allusion. Plus d'une fois il s'engage dans de longues discussions chronologiques, souvent il donne des explications géographiques sur les pays que mentionne le texte. Il suit cette même méthode dans l'interprétation de plusieurs livres prophétiques. Mais, il faut le dire, il ne la suit pas généralement. Au contraire, ce qui frappe tout d'abord dans ses commentaires sur l'Ancien Testament, c'est la faible part faite à l'interprétation historique. Ainsi, il y a bien peu de Psaumes où Luther s'occupe des circonstances qui ont pu donner naissance à ces chants religieux, il n'y en a aucun où il se borne à une explication purement historique. Le Cantique des Cantiques est pour lui un chant de louanges, où Salomon célèbre Dieu pour le don gratuit de l'obéissance du peuple. Même dans son commentaire sur la Genèse le point de vue historique est sans cesse faussé : les patriarches sont transformés en missionnaires parcourant le monde pour prêcher la Parole de Dieu et pour annoncer aux rois et aux peuples les mystères de la Trinité, la divinité de Jésus-Christ et tous les dogmes formulés au sein de l'Église chrétienne.

On sait ce qui empêcha le réformateur de s'élever à

une étude véritablement objective des textes. Ce fut tout d'abord l'influence des vieilles traditions exégétiques. Luther, qui détestait l'allégorie et ne manquait pas une occasion de la combattre, ne put éviter d'y retomber à chaque instant. Dans ses ouvrages populaires surtout, le sens spirituel joue un grand rôle. Il est vrai que généralement ce n'est qu'après avoir traité l'histoire qu'il passe aux mystères, mais alors il s'y arrête avec une prédilection marquée, et ses explications allégoriques ne le cèdent en rien aux élucubrations fantasques des mystiques du moyen âge. Ainsi dans l'interprétation spirituelle du sacrifice d'Isaac, Isaac devient une figure du Christ, ou plutôt de sa nature divine qui ne pouvait mourir, tandis que le bélier représente la nature humaine du Sauveur, qui fut sacrifiée sur la croix. Les cornes du bélier figurent la prédication de l'Évangile qui frappe de rudes coups sur les cœurs orgueilleux, et les buissons sont une image des méchants qui arrêtent cette prédication et persécutent le Christ. Enfin il n'est pas jusqu'à l'âne et aux serviteurs d'Abraham qui n'aient une signification particulière dans l'allégorie. L'âne n'est autre chose que le vieux Adam, la nature charnelle de l'homme, et les serviteurs, c'est-à-dire Moïse et les prophètes, le surveillent et le font avancer en lui prêchant la loi. Mais ils restent loin de Moria, la sainte montagne, en d'autres termes, ils ne peuvent entrer dans l'Église chrétienne[1].

L'explication allégorique de l'histoire de Jacob et de Laban n'est pas moins curieuse. Jacob y apparaît comme une image du Christ, Laban comme une image des

[1] Œuv. allem., XXXIV, 24 ss.

hypocrites, des juifs et des papistes. Les filles de Laban, que Jacob lui enlève, sont le peuple chrétien pris du sein de la nation juive. Rachel, que Jacob aime davantage, mais qui a moins d'enfants, représente le christianisme intérieur, la foi; Léa, si riche en enfants, figure le christianisme extérieur, qui produit beaucoup de fruits ou de bonnes œuvres. Jacob a gagné de nombreux troupeaux en déposant des baguettes dans les abreuvoirs; c'est une image de la prédication de l'Évangile, qui gagne les âmes par des passages de la Bible. Laban, qui cherche à tromper Jacob pour son propre avantage, nous représente ces faux prophètes qui, sous des dehors chrétiens, tâchent de pervertir les cœurs, etc.[1].

Mais à côté de ces allégories, que Luther lui-même qualifie de « guirlandes et de fleurs destinées à orner le récit aride de l'histoire, » et qui laissent subsister en entier le sens naturel du texte, nous en trouvons d'autres, qui prétendent exprimer seules le sens intime de l'original et excluent par conséquent toute interprétation historique. Nous en avons déjà cité des exemples au chapitre précédent; qu'il nous soit permis de donner encore quelques spécimens de cette interprétation fantasque. Nous les trouvons partout, dans les livres historiques tout aussi bien que dans les psaumes ou les prophètes. Ainsi les renards de Samson (Jud. XV, 4 ss.) sont l'image des impies conjurés pour brûler les moissons de la terre, c'est-à-dire pour ruiner la doctrine évangélique et les œuvres du Saint-Esprit. Au fond les méchants sont divisés, c'est ce qu'indique la

[1] Œuv. all., XXXIV, 177 ss.

face des renards tournée en sens contraire ; mais aux yeux des hommes ils paraissent fortement unis, et c'est là la signification des queues nouées ensemble[1]. Le 9e Psaume est un chant de triomphe du peuple de Christ pour célébrer les victoires remportées sur les incrédules et les impies dans la guerre spirituelle[2]. Les sauterelles du prophète Joël figurent les Assyriens et les Babyloniens faisant invasion dans le royaume de Juda et dévastant le pays tout entier[3], etc. Et ces exemples ne sont pas les seuls ni même les plus frappants. Il suffit en effet de feuilleter les œuvres exégétiques de Luther pour y trouver une série d'interprétations semblables, et pour se convaincre que la tradition a exercé une grande influence sur son exégèse.

Mais il y eut une autre cause qui empêcha Luther de rester fidèle au principe suprême de son herméneutique : c'était le point de vue particulier qui le guidait dans l'interprétation de l'Ancien Testament, et d'après lequel l'exégèse devait avant tout chercher Christ et son œuvre dans les écrits de l'ancienne économie. Nous avons déjà indiqué l'application exagérée de ce principe herméneutique qui conduisit le réformateur à rapporter à Christ non-seulement les grandes, les évidentes prophéties messianiques, mais des faits et des récits purement historiques, et jusqu'aux détails les plus minutieux. Ainsi, pour n'en donner que quelques exemples, dans le 2e Psaume David « ne parle pas d'une autre histoire que de celle qui s'est passée sous Pilate contre le Christ. » Les rois dont il fait mention sont

[1] Opp. lat., XV, 222.
[2] Opp. lat., XV, 69.
[3] Walch, VI, 2068

Hérode et Pilate, et les juges sont les principaux sacrificateurs; les païens représentent tout naturellement les soldats romains et les nations le peuple juif[1]. Le 16e Psaume « parle plus clairement qu'aucun autre de la passion et de la résurrection de Christ[2]; » le 21e Psaume est « un chant de triomphe du Christ ressuscité[3]; » enfin le 110e doit à juste titre être appelé « le principal Psaume touchant notre cher Seigneur Jésus-Christ, » car c'est là que « sa double nature, sa résurrection, son ascension et son règne tout entier sont décrits avec une clarté et une puissance, comme nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament[4]. »

Après cela il n'est pas étonnant que, dans les prophètes, les destinées d'Israël ne préoccupent guère l'attention de Luther, et qu'il voit partout des prophéties directes relatives à la personne et aux destinées de Jésus-Christ et de son Église, ou même aux différentes parties du dogme chrétien. Ainsi il est une quantité de passages où Luther crut trouver une prédiction de la passion et de la glorification du Christ, ou une description de l'œuvre du salut, de la conversion des païens, de la lutte et du triomphe de l'Église chrétienne, ou même de l'Antichrist[5].

Ceci nous amène à parler de la tendance dogmatique de l'exégèse de Luther, et surtout de sa prétention de trouver partout dans l'Ancien Testament le dogme

[1] Opp. lat., XIV, 44 ss.
[2] Opp. lat., XV, 345.
[3] Opp. lat., XVI, 210.
[4] Œuv. allem., XXXVIII, 216.
[5] Il faudrait citer ici la grande majorité des psaumes, et une quantité de passages prophétiques.

évangélique tout entier. Cette préoccupation est si forte chez lui, qu'à chaque instant elle fait plier son exégèse aux exigences de la spéculation.

Quand la lettre est favorable à son point de vue, il interprète littéralement. Ainsi les trois premiers chapitres de la Genèse sont pour lui de l'histoire, il proteste hautement contre toute autre interprétation et cherche même à concilier les diversités des deux récits de la Genèse. Les six jours dans le récit de la création sont des jours de vingt-quatre heures; Dieu descend lui-même du ciel et apparaît sous une forme visible à Abraham, c'est lui aussi qui endurcit le cœur de Pharaon[1].

Mais tandis qu'il interprète d'une part le texte sacré avec ce littéralisme excessif, il abandonne la lettre sitôt que la dogmatique l'exige. Ainsi il y a une infinité de passages de l'Ancien Testament dans lesquels il trouve enseigné d'une manière irréfragable la Trinité, l'éternité du verbe, les deux natures du Christ[2]; il y en a d'autres où il voit les dogmes de la justification par la foi, des sacrements, de l'immortalité et de la vie future[3]. Nous citerons, à titre d'exemples, quelques-uns des passages relatifs au dogme de la Trinité.

Voici comment il s'explique à ce sujet dans l'interprétation de Gen. I, 2 : « Il faut remarquer que Moïse ne dit pas : au commencement Adonaï créa le ciel et la terre, mais il emploie le mot Élohim, qui est au pluriel et qui dans Moïse et ailleurs sert aussi à désigner les anges et les magistrats. Mais ici il est sûr que ce nom

[1] Opp. lat., I, 153; IV, 156; œuv. allem., XXXV, 138.
[2] Opp. lat., I, 47; III, 53; V, 51, 52 etc.
[3] Opp. lat., I, 108 s.; XXXIII, 99 etc.

désigne le Dieu un et véritable, par qui toutes choses sont créées. Pourquoi donc emploie-t-il un mot au pluriel? Il est évident que Moïse a voulu montrer clairement la trinité ou la pluralité des personnes dans une seule nature divine[1]. » Au v. 26 du même chapitre nous trouvons une remarque semblable: « Le mot *faciamus* confirme le mystère de notre foi, selon laquelle nous voyons un seul Dieu éternel, et trois personnes distinctes dans une divinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit[2]. » Il explique de la même façon le *descendamus* de Gen. XI, 7[3].

Mais l'interprétation la plus remarquable est celle de Gen. XX, 11-13. Après avoir corrigé le texte latin qui traduit Élohim par *Deus*, il continue ainsi: « Ce passage doit être considéré attentivement et noté avec soin. Ordinairement on emploie le mot Élohim au pluriel pour désigner Dieu; mais en cet endroit un verbe au pluriel accompagne le nom Élohim. Les Juifs prétendent que Moïse a parlé de la sorte par respect: mais nous croyons que Moïse a eu le même dessein qu'au premier chapitre, où Dieu dit: faisons un homme; c'est-à-dire qu'il a voulu montrer clairement que dans la divinité unique il y a une pluralité de personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Et, ajoute Luther, c'est sans doute de propos délibéré qu'Abraham a voulu employer ce terme devant le roi, pour lui enseigner le mystère de la Trinité, que Dieu est trois et un, et que la semence promise de la femme est le fils éternel de Dieu[4]. »

[1] Opp. lat., I, 17.
[2] Opp. lat., I, 72.
[3] Opp. lat., III, 53.
[4] Opp. lat., V, 51, 52.

Du reste, pour être juste envers Luther, il faut avouer qu'à côté de ces interprétations forcées se trouvent des explications empreintes d'un esprit tout libéral. Il trouvait l'histoire du prophète Jonas si curieuse qu'il l'eût volontiers prise pour un conte, si elle n'avait été contenue dans l'Écriture [1], et les apparitions de Dieu racontées par la Genèse lui semblaient trop extraordinaires pour être toujours prises à la lettre. Il croyait donc pouvoir admettre, sans manquer au respect dû aux Saintes-Écritures, que Dieu n'est pas descendu du ciel sous une forme visible [2], mais qu'il a parlé par la bouche d'un ange [3] ou par l'un des patriarches [4]. Toutefois cette manière de voir est bien plus rare dans ses commentaires que ne le sont ses explications dogmatiques.

Mais une qualité nous paraît surtout à remarquer dans les œuvres exégétiques de Luther, c'est le caractère profondément religieux ou plutôt édifiant qu'elles respirent d'un bout à l'autre. A la différence de la plupart de ceux qui l'ont précédé ou suivi dans la voie, le commentateur n'est pas exclusivement théologien. Avec l'intelligence théologique des livres sacrés il sait faire marcher de front la satisfaction des besoins les plus intimes du cœur. Ce qu'il veut avant tout, c'est de

[1] OEuv. allem., XLII, 370.

[2] Opp. lat., III, 47.

[3] Opp. lat., I, 219.

[4] Opp. lat., III, 84. «Sed hic quæstio incidit, quo modo Abraham «sit vocatus; an hanc vocem ex ipso Deo audierit? Ego prorsus sum «in ea sententia ut existimem, non immediate a Deo sine ministerio «vocatum esse. Sed allatum ad eum judico hoc mandatum vel per «ipsum Patriarcham Sem, vel aliquos a Sem missos» (Cf. III, 223; VI, 180).

montrer aux chrétiens, dans la Bible, le fondement de leur foi et la règle de toute leur vie. Aussi repousse-t-il de son exégèse tout l'étalage des termes et des distinctions de l'école, toute cette érudition sèche et fastidieuse qui forme comme le caractère distinctif des commentaires du dix-septième et du dix-huitième siècle. Une foi vivante, cette foi qu'il exigeait de tous ceux qui voulaient aborder l'interprétation des Saintes-Écritures, anime toute son exposition exégétique et devient la source de ces chaleureux épanchements qui sont l'un des plus beaux caractères des études savantes des réformateurs. C'est surtout en expliquant les Psaumes que Luther est sans cesse appelé à parler au cœur, et c'est là qu'on voit combien les péripéties de sa propre vie l'avaient profondément initié à la compréhension de cette poésie religieuse, combien elles l'avaient rendu apte à goûter leurs consolations et à les communiquer aux autres. « C'est mon psaume à moi, s'écrie-t-il dans son Explication du 118e Psaume, mon psaume que j'aime. J'aime bien tout le Psautier et toute l'Écriture sainte, qui est ma seule consolation et ma vie; cependant je me suis attaché particulièrement à ce psaume, et j'ai le droit de l'appeler mien, car il a bien mérité de moi, il m'a sauvé de mainte grande nécessité, d'où ni empereurs, ni rois, ni sages, ni saints n'eussent pu me tirer. Aussi je le préfère aux honneurs, aux biens et à la puissance du pape, du Turc, de l'empereur et du monde entier, et je ne le donnerais pas en échange pour tout cela. Mais si quelqu'un s'indignait de me voir revendiquer ce psaume comme étant à moi, alors qu'il est commun à tous, je lui répondrais que ce n'est pas l'enlever aux autres que de le dire

mien. Christ est aussi mien, et pourtant il reste le même Christ pour tous les saints. Je ne suis pas jaloux de ma propriété, je voudrais au contraire la partager avec le monde entier. Et plût à Dieu que tous les hommes revendiquassent ce psaume comme leur appartenant, ce serait la querelle la plus touchante, plus belle que l'union et la charité la plus parfaite[1]. »

Enfin, nous devons dire un mot encore d'une autre qualité qui caractérise les commentaires de Luther. Nous voulons parler des nombreuses digressions polémiques dirigées contre l'Église romaine et ses institutions, la papauté, les couvents, le célibat, etc., ou bien aussi contre des adversaires personnels[2], tels que Latome, Eck etc. On a beaucoup reproché à Luther ces tendances agressives: et certainement il serait à désirer qu'il eût moins souvent mêlé la controverse à l'explication des textes sacrés; mais au fond il n'était pas possible de l'éviter entièrement. Le réformateur qui, dès le principe, avait proclamé l'autorité absolue et unique de la Bible vis-à-vis de celle de l'Église et de la tradition, qui avait déclaré ne vouloir combattre qu'avec les armes divines, c'est-à-dire avec la Parole de Dieu, était naturellement amené à chaque instant à défendre ses principes et ses doctrines en s'appuyant sur l'exégèse. A ce point de vue, Luther était dans son droit, et la seule chose que nous puissions lui reprocher avec raison, c'est de s'être laissé entraîner, dans la chaleur de la lutte, à user d'un langage trop véhément et trop passionné.

Les observations que nous avons présentées jus-

[1] Œuv. allem., XLII, 8.

[2] Opp. lat., XXII, 149 s. et pass.

qu'ici s'appliquent plus spécialement à l'interprétation de l'Ancien Testament. Cependant, comme elles portent également sur quelques caractères généraux des commentaires du réformateur allemand, elles peuvent servir à caractériser son exégèse tout entière. Nous n'avons donc à nous occuper de son interprétation du Nouveau Testament que pour en relever quelques qualités particulières.

Ce qui frappe tout d'abord dans ses commentaires sur le Nouveau Testament, c'est l'absence presque totale de l'élément philologique. Plus de ces remarques historiques et archéologiques, de ces notes grammaticales ou critiques, comme nous en trouvons dans les *Enarrationes in Genesin*, et dans les explications des Psaumes et des Prophètes. Elles ont fait place aux expositions théologiques et aux digressions ascétiques. C'est là, en effet, ce qui distingue plus particulièrement les travaux du réformateur sur les livres du Nouveau Testament : ils sont essentiellement dogmatiques et pratiques. Luther s'arrête de préférence à développer les articles de foi, à traiter les *loci communes* qui peuvent se rattacher aux différents passages, d'autant plus que les livres qu'il avait choisis, le quatrième évangile et les épîtres, lui donnaient assez souvent occasion de s'occuper de ces questions. A ces développements théologiques il joint volontiers des exhortations pratiques, des digressions ascétiques ou polémiques.

Malheureusement la tradition exégétique et les préjugés dogmatiques exercèrent ici encore une funeste influence sur Luther. Le plus souvent, au lieu de développer simplement le contenu théologique de l'auteur sacré qu'il commente, et de mettre en lumière

l'enseignement évangélique, nous le voyons rattacher au texte tous les dogmes spéculatifs fixés par les anciens conciles, et s'étendre longuement sur l'éternité du Verbe, les deux natures de Christ, la personnalité du Saint-Esprit, etc. Bien des fois aussi sa plume facile l'entraîne, il se met à sermonner, et ses explications pratiques vont alors bien au delà des exigences du texte.

Cependant il faut avouer qu'à cet égard les commentaires sur les épîtres, et surtout celui sur l'épître aux Galates, se distinguent très-avantageusement des travaux sur les évangiles. Et cela est assez naturel. La première condition pour bien interpréter un texte sera toujours de se mettre au point de vue de l'auteur, d'entrer dans ses idées, de s'identifier autant que possible avec lui. Or, en expliquant les Galates, Luther se trouvait sur un terrain bien connu.

L'idée fondamentale de cette épître, la foi et la justification par la foi, était devenue le principe même de sa vie religieuse; et il était arrivé à cette doctrine par un chemin peu différent de celui qu'avait suivi autrefois l'apôtre des Gentils. Tourmenté par la conscience du péché, il avait voulu gagner la paix du cœur par une vie légale et un ascétisme rigoureux. Mais, après de vains efforts, il avait reconnu toute l'insuffisance de la loi et l'impuissance des œuvres, il avait compris cette parole: le juste vivra par la foi, et il s'était abandonné sans réserve à la miséricorde de Dieu, révélée en Jésus-Christ.

Luther était donc plus particulièrement apte à interpréter la pensée de l'apôtre, ayant vécu de sa vie; et en effet le commentaire sur l'épître aux Galates est

un véritable chef-d'œuvre exégétique. C'est en même temps un chapitre de théologie biblique, qui expose avec une admirable profondeur les idées fondamentales de la doctrine paulinienne, et un traité dogmatique, qui développe avec talent les grandes thèses du protestantisme, c'est-à-dire les questions anthropologiques et sotériologiques. A côté de la détermination des termes de *δικαιοῦν*, *δικαιοῦσθαι*, *δικαιοσύνη θεοῦ*, nous y trouvons d'admirables pages sur le péché et la grâce, sur les œuvres et la foi. C'est surtout cette dernière doctrine qui est traitée de main de maître : « La foi, dit Luther, en expliquant le passage Gal. II, 16, la foi n'est pas une propriété inerte, attendant que l'amour vienne s'y joindre et la vivifier; au contraire la foi véritable est une confiance certaine du cœur, un ferme acquiescement par lequel on saisit Christ; Christ est l'objet de la foi, ou plutôt Christ est pour ainsi dire en nous par la foi[1]. « La foi, dit-il encore, saisit Christ, et l'a présent, et le tient aussi ferme qu'une pierre précieuse enchâssée dans un anneau; et si quelqu'un se trouve avoir Christ dans son cœur par une telle foi, Dieu le déclare juste. Voilà la manière et le mérite par lequel nous parvenons à la rémission des péchés et à la justice. Dieu nous dit : parce que tu crois en moi, et que ta foi saisit Christ, que je t'ai donné afin qu'il soit ton médiateur et ton souverain sacrificateur, tu es juste. Et c'est ainsi que Dieu nous déclare justes par la foi seule en Christ[2]. » « Et, continue-t-il après avoir ainsi exposé la foi en Christ, parlons aussi des bonnes œuvres.

[1] Opp. lat., *Commentarium in Gal.*, I, 191.
[2] *L. c.*, 195.

Puisque tu as saisi Christ, mets-toi à faire le bien, aime Dieu et ton prochain, invoque, bénis, prêche, loue, confesse Dieu, sois bienfaisant, remplis ton devoir. Voilà les bonnes œuvres qui découlent de la foi et de la joie en Christ[1].»

Nous ne multiplierons pas les citations. Les quelques lignes que nous avons transcrites suffisent pour donner une idée des expositions théologiques de Luther. Mais nous tenons à rappeler en terminant que les commentaires sur le Nouveau Testament, aussi bien que ceux sur l'Ancien, sont animés d'un profond sentiment religieux, d'une foi vivante, et que l'interprétation des saints livres n'y apparaît jamais comme une simple affaire d'érudition, mais comme une chose tenant aux intérêts les plus chers de l'âme et aux besoins les plus intimes du cœur.

Après avoir caractérisé de la sorte les commentaires du grand Réformateur, il nous reste à parler de sa traduction de la Bible. Nous avons vu plus haut quel programme Luther s'était imposé en entreprenant ce travail. Sa version devait rendre l'original de la manière la plus fidèle et en même temps la plus allemande. Pour atteindre ce degré de perfection, trois choses lui semblaient indispensables: d'abord, de fortes études théologiques et philologiques, ensuite, une connaissance profonde de la langue allemande, et enfin, un cœur chrétien, expérimenté et exercé.

Or à tous ces égards Luther était bien préparé à la grande tâche qu'il abordait si courageusement. Sans

[1] *L. c.*, 196.

être un linguiste distingué, il possédait une connaissance peu commune des langues sacrées et surtout de l'hébreu; il avait profité de toutes les ressources exégétiques qui étaient à sa portée[1], il avait manié et exploité les meilleurs commentaires[2], et par un usage prolongé des textes il s'était familiarisé avec l'esprit et les idées des auteurs bibliques. A une science avérée et une longue pratique il joignait cette autre qualité, qui, plus que toutes les connaissances positives, est nécessaire au traducteur de la Bible, nous voulons dire une piété sincère et un cœur expérimenté. Il avait connu les émotions, les joies et les douleurs du psalmiste, il avait ressenti quelque chose de l'inspiration des prophètes, il avait passé par les luttes intérieures d'un saint Paul, et ces expériences personnelles le rendaient singulièrement apte à saisir le sens intime des livres sacrés. Enfin, si le rude idiome germanique était peu propre à faciliter la tâche du traducteur, Luther sut également triompher de cette difficulté: il devint le créateur de la langue allemande moderne, et il en est resté jusqu'à nos jours un des modèles, celui qu'il faudra toujours étudier pour l'harmonie, la noblesse, la force incomparable de son style.

Ceci constaté, examinons si Luther a atteint le degré de perfection qu'il s'était proposé, s'il a été en même temps aussi littéral et aussi allemand que possible.

Une étude même superficielle de la version luthérienne suffira pour répondre à la première de ces ques-

[1] Le Nouveau Testament grec de Gerbel, 1521, les Septante, la Vulgate, la Bible latine de Sanctes Pagninus, les *Septena Reuchlini*, les *Rudimenta Reuchlini*, etc.

[2] Surtout les *Postillæ perpetuæ de Lyra*.

tions. Oui, il faut le reconnaître, la fidélité est une des qualités dominantes de la Bible de Luther. Faite sur les textes originaux[1], elle en reproduit avec une grande exactitude la couleur et les pensées. Nous ne nous arrêterons pas à citer des exemples, quand chaque page peut servir de preuve à notre assertion. Qu'il suffise de rappeler que cette exactitude s'étend jusqu'aux moindres détails, que les expressions employées pour les objets et les choses appartenant exclusivement à l'antiquité juive sont très-heureusement trouvées, et que les petites particules elles-mêmes sont presque toujours rendues avec une justesse remarquable.

Cela ne veut pas dire que la version de Luther ait toujours reproduit l'original avec une entière exactitude philologique. Plus d'une fois, au contraire, le réformateur s'est trompé sur la valeur d'une expression, sur la signification d'une phrase, sur la portée d'un morceau tout entier.

Ainsi l'on peut citer toute une série de passages où Luther a mal rendu des termes techniques. Ce sont les chapitres relatifs aux institutions civiles et religieuses des Hébreux, à la construction et aux solennités du temple, ceux qui renferment des détails sur les sacri-

[1] Nous connaissons les éditions sur lesquelles travailla le réformateur. C'était la Bible hébraïque de Brescia publiée en 1494, et l'édition de 1519 du Nouveau Testament grec d'Érasme. Il se servit également des Septante et de la Vulgate, mais seulement à titre de secours exégétiques. — Rappelons encore que Luther ne voulut reproduire que le texte authentique, qu'il refusa toujours d'admettre dans sa version le verset des trois témoins dans le ciel, et que ce n'est que vingt-huit ans après sa mort que ce passage fut introduit dans la Bible allemande (Éd. de Francfort, 1574).

fices, les vases sacrés, les habits pontificaux etc., tels que Ex. XXV-XXXI et XXXV-XL; 1 Rois VI et VII; Ézéch. XL-XLV[1]. Ce sont ensuite les passages contenant des indications géographiques ou les noms d'animaux et de plantes, comme Jos. XV-XIX; Ex. XXV, 5; Job XXXIX, 13, 14; Ps. XXII, 22; És. XIII, 22; XXXIV, 15 etc.[2].

Ailleurs Luther a introduit dans l'Ancien Testament des termes qui correspondent fort peu aux termes hébreux. Le mot d'*église*, par exemple, revient plusieurs fois pour désigner la communauté ou le temple (Gen. XLIX, 6; 2 Rois X, 23, 25-27); le sanctuaire est transformé en *chœur* (1 Rois VI, VII; Ps. XXVIII, 2); les nations sont devenues des *païens*.

Souvent aussi une préoccupation dogmatique a fait dire au traducteur autre chose que ne porte le texte primitif; ainsi il existe quelques passages qui deviennent messianiques en allemand, quoiqu'ils ne le soient nullement en hébreu; par exemple 2 Sam. XXIII, 1; Ps. LXVIII, 12, 19 etc.

Il y a d'autres défauts dans la Bible de Luther, qui sont peut-être moins saillants que ceux que nous venons de citer, mais qui sont plus gênants, parce qu'ils défigurent ou rendent inintelligibles des morceaux entiers. C'est d'abord la confusion des temps du verbe. Il arrive plus d'une fois à Luther d'employer le futur

[1] Exemple : Ex. XXV, 4 ss. Luther traduit : «Gele seiden, scharlacken, rosinroth, weisse seiden, zigenhaar, röthlich widerfel, dachsfel, fœrnholtz, au lieu de : Blauen Purpur und rothen Purpur und Carmesin und Byssus und Ziegenhaar; und rothe Widderfelle und Seehundfelle un Acacienholz (De Wette).

[2] Ex. : Ps. XXII, 22 : «Errette mich von den Einhörnern, etc.»

là où le texte hébreu porte le présent ou le passé, de substituer le présent au passé ou le passé au présent, et de déplacer de cette manière le point de vue de l'auteur. Qu'il nous suffise de rappeler le 68e Psaume; à la troisième strophe (v. 8 et 9) Luther y débute parfaitement par le prétérit, puis il passe subitement au présent (v. 10 et suiv.), revient plus loin au passé (v. 19), sans qu'on sache trop pourquoi, et finalement mêle les présents et les futurs sans aucune raison apparente. Nous pourrions encore mentionner le Ps. LXXII, qui du commencement à la fin substitue le futur au présent, le Ps. CXXIV, qui remplace le passé par le présent etc.

A côté de ce défaut il faut en signaler un autre non moins grave, et qui consiste dans l'emploi erroné des conjonctions. On sait que la langue hébraïque est fort pauvre en conjonctions, et que le plus souvent c'est à la sagacité du traducteur de trouver, au moyen du contexte, la valeur de ces particules. Or cette circonstance a été pour tous les traducteurs de la Bible une source de nombreuses erreurs. Elle l'a également été pour Luther. Qu'on relise au hasard un psaume, un chapitre des prophètes, ou même une épître de Paul, on se trouvera plus d'une fois arrêté par une conjonction mal employée, ou placée de manière à obscurcir le sens et à détruire la suite logique des idées. Et ce ne sont pas seulement des textes poétiques ou didactiques qui sont défigurés de cette manière, il y a même des récits historiques, fort peu nombreux du reste, dont l'intelligence se trouve altérée par des méprises de ce genre. Nous citerons entre autres Néhém. V, 5 et suiv.; Matth. VIII, 9; Luc XIX, 44.

Il est donc positif que la traduction de Luther n'est pas toujours fidèle. Mais nous nous garderons bien d'en tirer une conclusion défavorable au réformateur; une juste appréciation des ressources exégétiques dont il disposait nous obligera plutôt de nous étonner qu'il se soit si bien tiré d'affaire dans la plupart des cas. Car, il faut le dire, en somme sa traduction offre peu d'exemples de pareilles erreurs. Et puis, si Luther s'est souvent mépris sur le sens de tel mot ou de tel passage, personne n'a su reproduire mieux que lui l'allure du texte primitif, sa couleur, et pour ainsi dire toute sa physionomie, ni le caractère particulier ou l'individualité de chaque écrivain biblique.

Ses adversaires lui reprochèrent d'autres infidélités, qui, à notre avis, ne méritent pas ce nom. Ainsi lorsque Luther introduisait le mot *seul* dans Rom. V, 28 (*allein durch den Glauben*), il faisait une adjonction parfaitement superflue, le passage étant assez clair par lui-même, mais en tout cas il ne changeait rien au sens intime du texte. Ou bien quand il rendait la δικαιοσύνη θεοῦ par *la justice reconnue de Dieu* (*die Gerechtigkeit die vor Gott gilt*), il était fondé à traduire ainsi, car ce n'est pas la déclaration de Dieu que Paul désigne par ce terme, mais la qualité de l'homme lui-même. Enfin l'adjonction des mots *et tout cela* (*und das alles*) à Éph. IV, 16 ne constituait pas une faute de traduction, bien qu'elle enlevât au passage de l'épître son tour antique et magistral.

Dans ses *Sommaires des Psaumes et des causes de l'interprétation*, Luther donna lui-même plusieurs exemples d'une translation libre, pour prouver que s'il avait traduit de la sorte ce n'était pas « par ignorance

des langues ou des gloses rabbiniques, mais en entière connaissance de cause[1]. »

Car avant tout, disait-il, il faut traduire d'une manière intelligible et allemande. Il avait parfaitement compris que la vraie fidélité ne consiste pas dans un littéralisme excessif; il ne voulait pas, pour conserver la couleur de l'original, employer des tours opposés au génie de la langue allemande, ni surtout en revenir à ce système de calque usité avant lui, où le traducteur, se bornant à superposer le mot allemand au mot hébreu, s'inquiétait peu que sa version fût obscure et dénuée de sens. Pour lui, la question capitale, le problème à résoudre, c'était de rendre l'original d'une manière claire et intelligible à tous. Or à cet égard aussi nous croyons pouvoir affirmer que Luther a parfaitement réussi dans sa version.

En effet tout y est facile, coulant, d'un style pur et classique. Cette traduction se lit comme un ouvrage original. Ce n'est pas que le traducteur ait négligé de reproduire l'allure du texte primitif, pour faire parler aux prophètes et aux poëtes d'Israël le langage moderne. Au contraire, il suit autant que possible la période hébraïque, il en imite le développement, il ne néglige et ne laisse tomber aucun mot. On retrouve

[1] *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dollmetschens*, œuv. allem., XXXVII, 254 ss. — Les exemples qu'il donne sont Ps. LVIII, 9; LXVIII, 30; LXIII, 5; LXV, 8; LXVIII, 13, 15. — Il ajoute : « Ob wir nun hierin und an dergleichen OErtern zuweilen « von den Grammaticis und Rabbinis weichen, soll sich niemand « wundern, denn wir die Regel gehalten : Wo es die Wort haben « mögen leiden und geben einen bessern Verstand, da haben wir « uns nicht lassen zwingen durch der Rabbinen gemachte Gramma- « tika zum geringern oder andern Verstand. »

dans son œuvre un parfum antique et oriental, la naïve simplicité des récits historiques, l'élévation sublime des prophètes et le rhythme harmonieux des chants sacrés. Il va même quelquefois jusqu'à plier sa langue aux tournures antiques, et nous pourrions citer de nombreux hébraïsmes qu'il a introduits dans notre littérature religieuse. Mais alors même il ne sort pas de l'intelligible, il imprime un cachet germanique aux formes étrangères, et le lecteur, tout en entrevoyant l'originalité du texte et sa beauté, reçoit toujours une idée claire de ce que l'auteur a voulu dire [1].

Cependant on a reproché à la traduction de Luther de tourner trop à la paraphrase, et ce reproche est fondé jusqu'à un certain point. Il est arrivé à Luther de paraphraser des passages qui auraient gagné à être traduits littéralement, comme, par exemple, Ps. CX, 3; Gen. IV, 7, etc.; mais ailleurs cette forme de la traduction était nécessaire pour rendre clairement la pensée de l'original, et ses paraphrases sont le plus souvent infiniment supérieures à la version littérale. Nous rappelons entre autres la traduction des passages Ps. XXVI, 8; CXXXIX, 2; És. VI, 26; Éph. I, 10; Col. II, 19; Hébr. IV, 12; XI, 1 [2] etc.

[1] Naturellement nous ne parlons pas des passages où Luther s'est lui-même mépris sur le sens du texte.

[2] Ainsi Éph. I, 10, Luther traduit : « Dass es gepredigt würde da « die Zeit erfüllet war », au lieu de : « in Hinsicht auf die Veranstal- « tung der Erfüllung der Zeiten » (De Wette). — Col. II, 19, Luther a : « Und hält sich nicht an dem Haupt, aus welchem der ganze Leib « durch Gelenke und Fugen Handreichung empfängt; » la traduction littérale est : « Und sich nicht haltend an das Haupt, aus welchem « der ganze Leib, durch Gelenke und Bande Handreichung empfan- « gend und verbunden, Wachsthum hat. »

Il semble qu'on aurait pu tout aussi bien faire le reproche contraire au réformateur, et dire que dans certains cas sa version est trop littérale et ne satisfait pas les justes exigences du langage moderne. Car, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, nous trouvons une série de passages qui pèchent sous ce rapport. Il serait trop long de les énumérer ici, nous nous bornerons à citer, à titre d'exemples, Rom. VII, 24; Phil. III, 19; Éph. III, 16, 17[1] etc.

Du reste ces défauts ne sont que des exceptions et n'enlèvent rien au mérite général de la version de Luther. Ce mérite apparaît dans tout son éclat quand on compare la Bible du réformateur aux traductions modernes.

On le sait, nous avons eu de nos jours d'excellentes traductions, basées sur l'exégèse scientifique de notre époque, et visant à une exactitude philologique rigoureuse. Elles sont précieuses comme secours exégétiques, elles servent admirablement pour entendre le texte, mais jamais, en laissant celui-ci de côté, on ne les lira comme un ouvrage original. Leur place est sur la table du théologien, et il n'est pas probable que de là elles pénètrent jamais jusque dans la chaire pastorale ou dans les mains de la grande masse des fidèles. Nous avons eu d'autres versions encore, qui ont voulu allier l'élégance du style à la fidélité, et soigner la forme

[1] Phil. III, 19 : « Welcher Ende ist die Verdammniss, welchen der « Bauch ihr Gott ist, und ihre Ehre zu Schanden wird, derer die « irdisch gesinnet sind. » Éph. III, 16, 17 : « Dass er euch Kraft gebe, « stark zu werden durch seinen Geist, und Christum zu wohnen « durch den Glauben in euern Herzen. »

autant que le fond. Elles sont rédigées dans un langage plus moderne que celui de Luther, mais ce qui y manque, c'est la vie, le mouvement, la couleur de l'original. On n'y respire pas le parfum de naïveté et de foi antique dont la traduction de Luther est si fortement empreinte, et leur phraséologie soignée nous laisse le plus souvent froids et indifférents. En un mot, de toutes les versions modernes il n'en est pas une qui atteigne à la perfection de celle de notre réformateur [1].

Il est vrai qu'il s'y trouve des termes vieillis, des expressions qui ne sont plus usitées de nos jours ou qui ont changé de signification. On peut s'étonner qu'elles continuent à être imprimées, on peut souhaiter qu'elles disparaissent enfin de la Bible allemande, avec d'autres imperfections [2], mais on ne saurait raisonnablement faire un crime à Luther d'avoir employé le langage de son siècle.

Enfin nous terminerons cette caractéristique en rappelant avec un auteur moderne, excellent juge en cette

[1] De Wette lui-même, l'habile traducteur de la Bible, avouait que pour l'édification il préfère toujours en revenir à la version de Luther.

[2] Nous n'examinerons pas ici la question de savoir si la traduction de Luther doit être modifiée selon les besoins de notre temps. On sait que les théologiens allemands se sont divisés sur cette question en deux partis, les uns repoussant tout changement, et demandant qu'on revienne au texte de 1545, les autres voulant faire marcher le langage biblique avec le siècle, et corriger les méprises du réformateur d'après l'exégèse moderne. Nous rappellerons seulement que Luther, qui a corrigé et perfectionné sa traduction jusqu'à la fin, était loin de croire à son infaillibilité, comme le font ses zélés adorateurs.

matière, que malgré les imperfections de détail qu'on a pu lui reprocher, la Bible de Luther fut pour son temps un véritable prodige de science, que son langage, se dégageant du rude idiome germanique, annonçait déjà l'âge d'or de la littérature allemande, et qu'elle est restée jusqu'à nos jours un modèle achevé de force et d'onction [1].

[1] « Wie viele Fehler im Einzelnen ihm seitdem nachgewiesen wur-« den, so war seine Bibel doch für ihre Zeit ein Wunder der Wissen-« schaft; ihre aus altdeutscher Derbheit glücklich sich emporringende « Sprache, das Beste was Luther geschrieben und von keinen Zeit-« genossen übertroffen, klang wie eine Weissagung auf ein goldenes « Alter der Literatur, und an männlicher Kraft und Salbung des hei-« ligen Geistes ist sie ein unerreichtes Muster geblieben » (Reuss, *Geschichte der h. Schriften N. T.*, 1853, p. 449).

CONCLUSION.

Après tout ce que nous avons vu, il est clair que le mérite de Luther comme herméneute et comme exégète est immense. La Réformation, en proclamant l'autorité absolue et unique de la Bible vis-à-vis de celle de l'Église et de la tradition, avait mis en avant l'étude des textes sacrés et l'interprétation des Saintes-Écritures. Mais cela ne suffisait pas. Il s'agissait de poser des principes herméneutiques sûrs, afin de garantir la Bible des dangers d'une interprétation arbitraire. C'est ce qu'a entrepris Luther; et c'est un de ses mérites les plus éclatants d'avoir trouvé, dès l'abord, la méthode exégétique la seule vraie et la seule capable de mener à l'intelligence des livres sacrés. En face des fables et des rêveries des allégoristes, il a proclamé hautement le principe grammatical et historique; il a déclaré que chaque phrase des livres sacrés ne peut avoir qu'un seul sens, celui qu'on trouve par l'application consciencieuse des lois de la langue et par l'emploi normal de tous les moyens auxiliaires qui s'offrent à l'exégèse, et il a demandé que le texte fût expliqué autant que possible par les circonstances de temps et de lieu dans lesquelles l'auteur avait vécu et écrit. Pour suppléer à l'insuffisance des moyens exégétiques de son époque, il a érigé en principe herméneutique l'interprétation de l'Écriture par elle-même ou l'interprétation par analogie, qui veut que les passages douteux et obscurs soient expliqués par ceux qui donnent un sens clair et

précis. Enfin, il a insisté sur le fait qu'il n'appartient qu'aux fortes convictions et à la foi sincère d'expliquer les saints livres, et que l'affinité intime avec le contenu scripturaire et l'expérience vivante des vérités bibliques sont la première condition pour réussir dans l'interprétation sacrée. Ces principes avaient été énoncés en partie avant Luther ; mais lui, le premier, les a présentés d'une manière complète et avec une puissance de raisonnement et une autorité de langage incomparables ; lui, le premier, a insisté sur l'union de la science et de la foi comme qualité indispensable et capitale de l'interprète biblique.

Par là il a tracé la voie à ses successeurs, il a créé l'exégèse moderne, il l'a élevée au rang d'une science théologique.

Mais le réformateur ne s'est pas borné à poser des principes et à tracer des règles herméneutiques, il a mis lui-même la main à l'œuvre, il a traduit cette Bible qu'il avait prise comme point de départ et comme règle de son enseignement, il l'a expliquée dans une série de commentaires théologiques et d'écrits destinés au peuple. Orateur populaire avant tout, il a porté l'exégèse dans la chaire pastorale et a montré que l'usage homilétique de la Bible, pour être efficace, devait nécessairement se fonder sur une étude scientifique des textes. Enfin, en recherchant le sens de l'enseignement apostolique, il a exercé une influence des plus heureuses sur la formation de la dogmatique dans l'Église protestante.

Il est vrai qu'il n'a pas toujours été conséquent dans l'application de ses principes herméneutiques. Tout en condamnant les écarts de l'interprétation allégorique,

il s'est réservé le droit de l'employer à côté de l'interprétation grammaticale, il est même allé jusqu'à déclarer que dans certains cas l'interprétation allégorique est nécessaire et seule vraie. Il y a plus : sa conception de l'Écriture sainte comme d'un corps organique où tout se tient, où chaque partie trouve son explication dans une autre, est devenue pour lui la source d'une funeste aberration sur un point spécial de l'herméneutique, c'est-à-dire dans l'explication de l'Ancien Testament. Luther a cru devoir chercher Christ, et Christ avant tout, dans les écrits de l'ancienne économie, il a faussé de cette manière le point de vue historique et s'est mis en contradiction ouverte avec ses propres principes.

Malgré ces contradictions, l'insuffisance à certains égards des connaissances du réformateur sur l'antiquité, l'exagération ou l'application mal justifiée de principes importants, les travaux bibliques de Luther resteront toujours un de ses plus beaux titres de gloire. Sa traduction des Saintes-Écritures surtout gardera son rang, non-seulement comme œuvre littéraire, mais comme livre d'édification, comme le livre des livres, où les générations futures viendront puiser la force et la consolation, la foi et l'espérance. Mais ses commentaires aussi ont droit à notre attention. La science y a pu signaler des lacunes, elle a pu rejeter l'explication de passages isolés, mais elle devra toujours convenir que le bon sens, l'esprit pénétrant, la foi sincère, et les autres qualités essentielles de l'exégète s'y trouvent fortement empreintes et en font pour toujours une source abondante d'instruction et d'édification. Oui, les protestants du dix-neuvième siècle eux-mêmes liront avec

plaisir et avec fruit ces écrits destinés à familiariser le peuple avec l'enseignement de la Bible, car partout ils y sentiront battre un cœur chrétien, partout ils trouveront l'application de ce mot que nous avons inscrit en tête de notre travail : « Interpréter la Bible n'est pas « l'affaire de tout le monde, il faut pour cela un cœur « vraiment pieux, fidèle, zélé, craintif, chrétien, sa- « vant, expérimenté et exercé. »

Vu par le président de la soutenance.
Strasbourg, le 1er juillet 1866.
ED. REUSS.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 2 juillet 1866.
Le Recteur, A. CHÉRUEL.